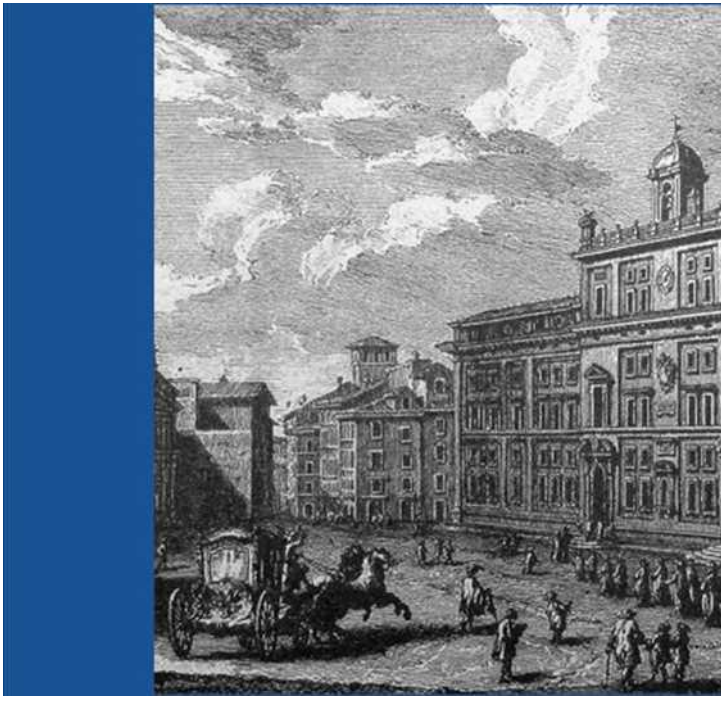
BRII ESTE OOMI'AXIOXS IO

eV *COMPANION PENTRU* FRANCISCO SUÂREZ



Editat de
VICTOR M. SALAS &
ROBERT L. FASTIGGI

Strălucire

Companionii lui Brill în tradiția creștină

O SERIE DE MANUALE ȘI LUCRĂRI DE REFERINȚĂ PRIVIND VIAȚA INTELECTUALĂ ȘI RELIGIOASĂ A EUROPEI, 500-1800

Redactor-șef

Christopher M. Bellitto *(Universitatea Kean)*

VOLUMUL 53

Titlurile publicate în această serie sunt listate la *brill.com/bcct*

Un tovarăș al lui Francisco Suarez

Editat de

Victor M. Salas
Robert L. Fastiggi

Strălucire

LEIDEN | BOSTON

Ilustrație copertă: Roma, vedere a Collegio Romano și a Bisericii Sfântul Ignațiu, de Giuseppe Vasi. Prin

amabilitatea Museo Galileo - Institutului și Muzeului de Istoria Științei, Florența, Italia.

Date de catalogare în publicație ale Bibliotecii Congresului

O lucrare complementară a lui Francisco Suarez / editată de Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi.
pagini cm. -- (Companionii lui Brill în tradiția creștină, ISSN 1871-6377; VOLUMUL 53)
Include referințe bibliografice și index.
ISBN 978-90-04-28158-5 (copertă cartonată: hârtie alcalină)
1. Suarez, Francisco, 1548-1617. I. Salas, Victor M., editor.
B785.S824C66 2014
196'.1--dc23

2014035815

Această publicație a fost tipărită cu fontul multilingv „Brill". Cu peste 5.100 de caractere care acoperă alfabetul latin, IPA, grec și chirilic, acest font este potrivit în special pentru utilizarea în științele umaniste.
Pentru mai multe informații, vă rugăm să consultați www.brill.com/brill-typeface .

ISSN 1871-6377

ISBN 978-90-04-28158-5 (copertă cartonată)
ISBN 978-90-04-28393-0 (carte electronică)

Copyright 2015 by Koninklijke Brill NV, Leiden, Țările de Jos.
Koninklijke Brill NV încorporează editurile Brill, Brill Nijhoff și Hotei Publishing.
Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei publicații nu poate fi reprodusă, tradusă, stocată într-un sistem de recuperare a datelor sau transmisă în nicio formă sau prin niciun mijloc, electronic, mecanic, fotocopiere, înregistrare sau în alt mod, fără permisiunea prealabilă scrisă a editorului.
Autorizația de fotocopiere a articolelor pentru uz intern sau personal este acordată de Koninklijke Brill NV, cu condiția plății taxelor corespunzătoare direct către The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, SUA.
Taxele se pot modifica.

Această carte este tipărită pe hârtie fără acid.

Cuprins

Prefață vii
Lista abrevierilor x
Lista contribuitorilor xi

1 **Introducere**
Francisco Suárez, omul și opera sa 1 *Victor Salas și Robert Fastiggi*

2 **Gândire politică și teorie juridică în Suarez** 29
Jean-Paul Coujou

3 **Suarez, Heidegger și metafizica contemporană** 72
Jean-François Courtine

4 **Suarez despre subiectul metafizicii** 91
Rolf Darge

5 **Suarez și matricea barocă a gândirii moderne** 124
Costantino Esposito

6 **Francisco Suarez ca teolog dogmatic** 148
Robert Fastiggi

7 **Suarez despre metafizica și epistemologia universalelor** 164
Daniel Heider

8 **Psihologia lui Suarez** 192
Simo Knuuttila

9 **Influența lui Suarez asupra scolasticismului protestant *Cazurile Hollaz și Turretin*** 221
Ioan Kronen

10 **Suarez despre Ființele Rațiunii** 248
Daniel Novotny

11 **Suarez și Legea Naturală** 274
Paul Pace, sj

12 **Caracteristici originale ale gândirii lui Suarez** 297 *José Pereira*

13 **Doctrina conceptelor a lui Suarez**
Cum se împletesc inteligența divină și cea umană
Michael Renemann
313

14 **Între tomism și scotism**
Francisco Sudrez despre analogia ființei 336 *Victor Salas*

Epilogul 363

Bibliografie 367
Indexul autorilor 379
Index de subiecte 382

Prefață

Acest volum este una dintre numeroasele colecții recente de eseuri academice despre gândirea lui Suarez. În 2012, atât Oxford University Press [1] , cât și Cambridge University Press[1] [2]a publicat volume care conțineau eseuri despre filosofia Doctorului *Eximius*. Aceste volume, însă, erau aproape în întregime concentrate pe gândirea filosofică și juridică a marelui iezuit și reflectau, de asemenea, o abordare analitică mai anglo-americană. De asemenea, merită menționat aici un alt volum - editat de Marco Sgarbi - dedicat influenței metafizice și epistemologice a lui Suarez asupra filosofiei moderne. [3]Prezentul volum își propune să-l situeze pe Suarez în mod clar în propriul său cadru scolastic și, prin urmare, urmează o metodologie istorică și, uneori, chiar conținutală pentru a aborda subiecte care sunt teme centrale în gândirea Doctorului *Eximius*. Dar, mai mult, așa cum Suarez însuși arată clar în nenumărate ocazii, propria sa evaluare a operei sale era cea a unui teolog și, în consecință, orice studiu care nu ia în considerare caracterul teologic al contribuției intelectuale a lui Suarez nu reușește în mod necesar să aprecieze tenorul proiectului de viață al lui Suarez. Prin urmare, prezentul volum include studii dedicate teologiei lui Suarez, precum și influenței sale asupra gândirii protestante. Toate volumele recente menționate mai sus au însă un lucru în comun: o apreciere a contribuției singulare a lui Francisco Suarez la scolastica barocă în special și la istoria gândirii occidentale în general.

Volumul se deschide cu un capitol introductiv în care editorii oferă o imagine de ansamblu asupra vieții remarcabile a lui Suarez, trec în revistă unele dintre cele mai importante lucrări ale sale (cum ar fi *Disputationes metaphysicae, De legibus* et al.) și discută influența pe care scolasticul *Doctor eximius* a avut-o asupra generațiilor următoare de filozofi. Capitolul 2, de Jean-Paul Coujou, oferă o imagine de ansamblu asupra gândirii politice și juridice a lui Suarez, așa cum este articulată în *De legibus ac Deo legislatore* (1612) și *Defensio Fidei Catholicae* (1613). Aici, Coujou demonstrează că, bazându-se pe ideile lui Aristotel, Aquinas și Francisco de Vitoria, Suarez respinge ideea monarhului care domnește prin „drept divin" și, în schimb, localizează autoritatea statului în consimțământul poporului (fie implicit, fie explicit). Suarez susține că, deși dreptul civil trebuie distins de dreptul divin pozitiv, acesta are totuși o orientare morală, deoarece este informat de legea naturală și este îndreptat spre binele comun. Istoria politică a umanității manifestă atât pluralitatea statelor, cât și unitatea morală și temporală a rasei umane ca un tip de „corp mistic".

1 Benjamin Hill și Henrik Lagerlund, eds., *Filosofia lui Francisco Suarez* (Oxford University Press, 2012).

2 Daniel Schwartz, ed., *Interpretarea lui Suarez: Eseuri critice* (Cambridge University Press, 2013).

3 Cf. Marco Sgarbi, ed., *Francisco Suarez și moștenirea sa: Impactul metafizicii și epistemologiei suareziene asupra filosofiei moderne* (Milano: Vita e Pensiero, 2010).

În continuare, în capitolul 3, Jean-François Courtine examinează încercarea lui Heidegger de a recâștiga importanța metafizicii, depășind în același timp fundamentele sale „onto-teologice", fie ele grecești clasice sau creștine. Deși Heidegger consideră că filosofia ar trebui să exprime un tip de „lipsă de Dumnezeu", el găsește totuși multă inspirație în încercarea epocală a lui Suarez de a oferi metafizicii o structură sistematică și științifică. În capitolul 4, Rolf Darge contestă anumite interpretări ale metafizicii lui Suarez care susțin că ontologia iezuitului alunecă în cele din urmă într-o „tinologie", ceea ce înseamnă că „ființa", pentru Suarez, cuprinde mai mult decât ceea ce este real și include și ceea ce este doar „concepibil". Totuși, în capitolul 5, Costantino Esposito oferă o viziune contrară (am putea spune chiar „opusă") celei de Darge și îl etichetează pe Suarez drept progenitorul ontologiilor moderne (problematice), inclusiv împărțirea metafizicii în (in)faimoasa *metaphysica generalis* și *metaphysica specialis.*

În capitolul următor (Capitolul 6), Robert Fastiggi se concentrează asupra - contribuțiilor specifice teologice ale lui Suarez. După ce oferă o trecere în revistă a scrierilor teologice ale iezuitului spaniol, Fastiggi examinează rolul pe care *Doctor eximius* l-a jucat în domeniile mariologiei, eclesiologiei și teologiei harului. Al șaptelea capitol, contribuția lui Daniel Heider, examinează învățătura lui Suarez despre universalii, care este în mare măsură influențată de realismul moderat al unor gânditori precum Toma de Aquino și Duns Scotus. În capitolul 8, Simo Knuuttila - într-un *tour de force* - examinează întreaga psihologie filosofică a lui Suarez, care, subliniază Knuuttila, este în mare măsură îndatorată paradigmelor tradiționale aristotelice și tomiste. Totuși, adaugă Knuuttila, influența lui Scotus este evidentă, iar una dintre inovațiile originale ale lui Suarez este teoria sa despre „conexiunile simpateice non-cauzale" între și printre actele vitale. În continuare, în capitolul 9, John Kronen abordează un subiect care merită o atenție sporită, și anume influența lui Suarez asupra scolasticii protestante. El oferă o expunere a gândirii scolastice a doi teologi importanți: teologul luteran David Hollaz (1648-1713) și dogmaticianul reformat Francis Turretm (1623-1687). Kronen arată cum acești doi gânditori - ambii influențați de Suarez - au aplicat metoda scolastică la subiecte precum teologia naturală, esența și atributele divine și cunoașterea și voința lui Dumnezeu în relație cu predestinația.

În capitolul 10, Daniel Novotny oferă un rezumat detaliat al tratamentului metafizic al lui Suarez asupra „ființelor raționale", tema Disputației 54 din *Disputationes metaphysicae* . Acest capitol discută „ființele raționale" ca fiind obiecte pure ale intelectului și investighează, de asemenea, cauzalitatea și diviziunea unor astfel de „ființe". În capitolul 11, Paul Pace, sj oferă o prezentare generală a filosofiei lui Suarez despre legea naturală, luând act de influențe istorice precum Francisco de Vitoria. Pace oferă o discuție revelatoare despre preceptele legii naturale, precum și despre chestiunea imutabilității legii naturale (și posibilele dispensări de la aceasta). José Pereira abordează tema originalității lui Suarez în

capitolul 12 și evidențiază următoarele: sistematizarea metafizicii, crearea unui suprasistem, conceptul de „diadă unitară”, metoda „focalizării conceptuale”, confirmarea realității extramentale de către intramental și analogia ca cheie a înțelegerii ființei. În capitolul 13, Michael Renemann examinează un aspect important al epistemologiei suareziene, și anume formarea conceptelor. Având în vedere modul în care Suarez se raportează la predecesori precum Aquinas, Scotus și Ockham, capitolul lui Renemann este deosebit de valoros pentru înțelegerea modului în care Suarez se raportează la o epistemie a iluminării divine. În capitolul final (al paisprezecelea), Victor Salas evaluează doctrina analogiei a lui Suarez și, bazându-se pe noțiunea iezuitului de „concept confuz”, găsește în aceasta o contribuție originală la dezbaterile medievale-scolastice despre analogie. Nefiind reductibilă la analogia tomista (fie în termeni de proporționalitate proprie, așa cum susținuse Cajetan, fie de atribuire), nici la o formă de univocitate scotistă, noțiunea lui Suarez de *analogia entis* este demonstrată ca formând o doctrină originală în sine.

Lista abrevierilor

DA	*Despre suflet*
DF	*Apărarea Credinţei*
DM	*Disputele metafizice*
De ang.	*Despre îngeri*
De cen.	*Despre cenzură*
De div. sub.	*Despre substanţa divină*
De leg.	*Despre legi şi Dumnezeu legiuitorul*
De rel.	*Despre religie*
De ult.	*Despre sfârşitul ultim al omului*
De vol. et invo.	*Despre voluntar şi involuntar*
st	*Summa theologiae* (Toma de Aquino)

Lista contribuitorilor

Jean-Paul Coujou
Este profesor de filosofie la Institutul Catolic din Toulouse (Franța) și membru al Institutului Michel Villey.

Jean-François Courtine
este profesor titular *la* Universitatea Paris-Sorbona (Franța) și membru al Institutului Universitar al Franței.

Rolf Darge
este profesor de filosofie la Universitatea din Salzburg, Austria.

Constantin Esposito
Aldo Moro este profesor de istoria filosofiei la Universitatea din Bari, Italia.

Robert Fastiggi
este profesor de teologie sistematică la Seminarul Major Sacred Heart din Detroit, Michigan, SUA.

Daniel Heider
este profesor asistent la Universitatea Boemiei de Sud și cercetător la Academia de Științe a Republicii Cehe (Praga).

Simon Knuuttila
este profesor de etică teologică și filozofie a religiei la Universitatea din Helsinki, Finlanda.

Ioan Kronen
este profesor de filosofie la Universitatea St. Thomas, St. Paul, Minnesota, SUA.

Daniel Novotny
este profesor asistent de filosofie la Facultatea de Teologie a Universității Boemiei de Sud din Republica Cehă.

Paul Pace, sj
este lector universitar senior de teologie morală la Universitatea din Malta.

José Pereira
este profesor emerit de teologie la Universitatea Fordham din Bronx, NEW YORK, SUA.

Michael Renemann
și-a câștigat doctoratul. în 2008 la Ruhr-Universitat, Bochum (Germania), și este autorul cărții *Gedanken als Wirkursachen: Francisco Suârez zur geistigen Hervorbringung* (John Benjamins, 2010). El a jucat un rol cheie în procesul de digitalizare a *Disputations metaphysicae a lui Suarez* pentru internet.

Victor Salas
este profesor asociat de filosofie la Seminarul Major Sacred Heart din Detroit, Michigan, SUA.

CAPITOLUL 1

Introducere

Francisco Suárez, omul și opera sa

Victor Salas și Robert Fastiggi

O anomalie cu adevărat bizară în istoria gândirii a avut loc în 1564, una care ar fi făcut acest volum complet inutil. În acel an, un aspirant în vârstă de șaisprezece ani la Societatea lui Isus - pe atunci un ordin religios aflat la început de drum, fondat cu doar câteva decenii mai devreme de Inigo Lopez de Loyola - a fost respins pentru admiterea în ordin.1 Desigur , nu este nimic extraordinar în faptul că unui aspirant i se refuză admiterea în diverse ordine religioase, totuși, atunci când acel aspirant se dovedește a fi viitorul *Doctor eximius al scolasticii,* Francisco Suarez, iar motivul invocat pentru respingerea sa a fost lipsa darurilor intelectuale, care erau premise pentru un ordin a cărui carismă este sinonimă cu educația și viața intelectuală, chiar și cel mai superficial observator va fi probabil mai mult decât puțin intrigat. Totuși, respingerea lui Suarez din partea iezuiților este un fapt istoric incontestabil. De fapt, așa cum explică Joseph Henry Fichter în biografia sa despre gânditorul spaniol, cea mai mare parte a tinereții lui Suarez a fost destul de banală, banală și greu de remarcat pentru vreo promisiune academică.2 Mai mult, estimarea lui Fichter despre intelectul lipsit de strălucire al lui Suarez pare să fie împărtășită de Suarez însuși, care, după admiterea în cele din urmă în perioada de probă la iezuiți după cel puțin un apel nereușit către provincialul Castiliei, 3 a cerut să rămână frate laic (în loc să fie trimis să continue studiile pentru a fi hirotonit preot) pentru că nu avea încredere în propria capacitate de a-și promova cursul de studii filosofice4 - și aceasta de la omul care avea să publice prima relatare sistematică a metafizicii (și anume, *Disputationes metaphysicae)* și a cărui viziune filosofică avea să servească, în cuvintele unui istoric al filosofiei, „principalul canal prin care scolastica a ajuns să fie cunoscută de filosofii clasici moderni”! 5

1 Raoul De Scorraille, *François Suarez de la Compagnie de Jésus* (Paris, 1912), vol. 1, pp. 43-44. O diagramă cronologică condensată a datelor și evenimentelor importante din viața lui Suarez poate fi găsită în primele pagini (xix-xxi) ale aceleiași lucrări.

2 Vezi Joseph Henry Fichter, *Omul Spaniei: Francis Suarez* (New York, 1940).

3 Ibidem, p. 48.

4 Ibidem, p. 52.

5 Armand Maurer, *Filosofia medievală* (New York, 1962), p. 356.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 002

Cariera luminoasă a lui Suarez, petrecută în întregime ca academician și ca cel mai celebru teolog al Spaniei – căutat pentru poziții academice importante chiar și de rege – face ca relatările despre obtuzitatea sa tinerească să fie de nepătruns. Și totuși, așa a fost. Cu șaisprezece ani mai devreme, pe 5 ianuarie 1548, Suarez se născuse în Granada (recent recucerită de Spania) [6]din Antonia Vasquez și Gaspar Suarez, membri ai unei familii înstărite ale căror servicii aduse regelui și țării erau bine cunoscute. [7]Când avea doar treisprezece ani, Francisco a plecat la Salamanca pentru a studia dreptul canonic timp de trei ani, unde abia a absolvit studiile.[8] În timpul petrecut la Salamanca, tânărul spaniol a căzut sub vraja lui Juan Ramirez, un iezuit andaluz ale cărui predici legendare erau de neegalat în a trezi spiritele multora pentru a începe viața religioasă. [9]Suarez s-a numărat printre cei care au auzit chemarea lui Dumnezeu prin vocea lui Ramirez și s-au hotărât să se alăture Societății lui Isus. După cum am menționat deja, Suarez avea puțin peste șaisprezece ani când, după multe eforturi, numeroase apeluri și o serie de respingeri, la 16 iunie 1564 i s-a acordat în cele din urmă admiterea în iezuiți ca „indiferent", adică ca cineva al cărui statut viitor în Societate, fie ca preot, fie ca frate laic, rămânea nedeterminat.[10] [11] [12] [13] [14]Doi ani mai târziu, în august 1566, Suarez și-a depus primele jurăminte simple ·

În ciuda performanțelor sale destul de banale din primele sale studii ca tânăr iezuit, o schimbare radicală - aproape „peste noapte" - a avut loc în capacitatea intelectuală a lui Suarez, care sfidează o explicație ușoară? [2] Problemele filosofice care păreau într-o zi încurcate în noduri gordiene au fost brusc și complet dezlegate. Fichter este convins că înflorirea academică a lui Suarez s-a datorat unei intervenții supranaturale realizate prin mijlocirea Mariei, Maica Domnului.13 De asemenea, De Scoraille ia în considerare posibilitatea intervenției divine, citând ca exemple de astfel [de] evenimente legendele lui Albertus Magnus și Duns Scotus, despre care se spune că au primit daruri intelectuale prodigioase similare după ce au cerut mijlocirea Sfintei Fecioare.14 Oricare ar fi fost explicația, fie ea naturală sau supranaturală, printre superiorii săi nu exista nicio îndoială cu privire la noile daruri intelectuale ale lui Suarez și, cu o încredere recăpătată, a fost trimis să studieze teologia între 1566-1570 [15].

Atât de incredibilă și completă a fost transformarea intelectuală a lui Suarez, încât în primăvara anului 1570, la doar patru ani după prima sa profesiune de jurăminte simple,

---

6 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 6. Pentru mai multe informații despre atmosfera culturală a Spaniei recucerite, vezi ibid., c. 2.

7 Ibidem, pp. 11-12.

8 Ibidem, p. 38.

9 Ibidem, p. 45; cf. de asemenea De Scorraille, *François Suarez,* voi. 1, p. 35, nr. 3.

10 Ibidem, p. 51.

11 Ibidem, p. 53.

12 Ibidem, p. 69.

13 Ibidem.

14 De Scorraille, *François Suarez, de la Compagnie de Jésus,* pp. 60-61.

15 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 74.

a îndeplinit ceea ce a fost numit un „Mare Act" la Universitatea din Salamanca?[16] Desfășurat doar de cei mai selecți și talentați studenți din punct de vedere academic, un Mare Act, similar disputelor quodlibetale medievale, era un exercițiu academic public în care un student era examinat pe o serie de subiecte, de la filosofie la teologie, și i se răspundea la întrebările adresate de profesori și de orice vizitatori prezenți. Marele Act a avut loc în două sesiuni ținute în decursul unei singure zile.1 [17]Propria reprezentație a lui Suarez a fost marcată de controverse, deoarece una dintre tezele pe care le alesese pentru a le apăra era Neprihănita Zămislire? [18]Juan Mancio, profesorul dominican care supraveghea evenimentul, acceptase cu reticență să-i permită tânărului iezuit să continue cu Marele Act după ce a primit asigurarea lui Suarez că va apăra teza folosind Părinții Bisericii ca surse principale. Având în vedere că până atunci Suarez era oarecum o celebritate, la eveniment au participat o serie de demnitari, inclusiv superiorul general iezuit, Francisc Borgia. Fără surpriză și spre marea încântare a celor adunați, Suarez a avut o performanță spectaculoasă?[19]

Mai târziu în același an, Suarez a fost chemat la Salamanca pentru a sluji ca profesor de filosofie pentru un grup nou de tineri călugări.[20] [21]Printre tinerii săi elevi s-a numărat și Grigore de Valencia,21 care, cu doar doi ani mai tânăr decât Suarez, avea să devină el însuși un renumit profesor de filosofie și teologie la Colegiul Roman și la Universitatea din Ingolstadt.22 Un an mai târziu, în [1571] , Suarez, nefiind încă hirotonit preot, a fost trimis la Segovia pentru a ajuta la insuflarea unei noi vieți a Colegiului Iezuit. Fondată în 1559, școala se redusese treptat la doar câteva zeci de studenți și a fost forțată să se închidă în 1570, dar un val de proteste din partea publicului, care devenise îndrăgostit de instituție, a dus la redeschiderea școlii în anul următor. Suarez a fost însărcinat cu sarcina de a preda *curso de artes,* care, în realitate, așa cum notează De Scorraille, a marcat începutul carierei sale profesorale? [3] În Segovia, Suarez și-a făcut profesiunea solemnă de jurăminte la 14 decembrie 1571,24 și a fost hirotonit preot cândva în martie 1572, la vârsta relativ fragedă de douăzeci și cinci de ani? [5] vârsta

16 Ibidem, p. 82.

17 Ibidem.

18 Susținută cel mai proeminent de franciscanul Ioan Duns Scotus (cca. 1265-1308) în secolul al XIV-lea, Neprihănita Zămislire a fost subiect de controverse timp de mai multe secole, dominicanii fiind principalii săi adversari. În parte datorită apărării doctrinei de către Suarez, Neprihănita Zămislire a ajuns să se bucure de sprijin papal. Cu câteva săptămâni înainte de moartea iezuitului, Paul al V-lea, prin Bula sa *Sanctissimus* din 12 septembrie 1617, a interzis orice opoziție publică față de doctrină, deși a precizat clar „că nu condamnă punctul de vedere opus"; vezi Michael O'Carroll, CSSp., *Theotokos: O enciclopedie teologică a Sfintei Fecioare Maria* (Eugene, OR, 2000), p. 181. Poziția lui Scotus în favoarea Neprihănitei Zămisliri a Mariei a fost însă oferită cu un ton de ezitare, deoarece se opunea opiniei majoritare din vremea sa. Acest lucru, combinat cu poziția inovatoare a lui Scotus asupra primatului Întrupării, ar fi putut fi motivul pentru care franciscanul a fost mutat de la Paris la Köln.

19 Fichter, *Omul* Spaniei, pp. 82-84.

20 De Scorraille, *François Suarez,* voi. 1, p. 117-118; Fichter, *Omul Spaniei,* p. 70.

21 Cunoscut sub numele de *Doctor doctorum,* Grigore de Valencia (cca. 1549-1603) a scris numeroase scrieri polemice împotriva ideilor luterane și calviniste, pe care le-a adunat în lucrarea sa

minimă permisă de dreptul canonic? [6]

Viața de după hirotonisirea lui Suarez a fost petrecută învățând și scriind. A predat filozofie la Valladolid până în 1574, când a preluat sarcina de a preda teologie, sarcină pe care a îndeplinit-o până în 1580-1587 (cu o singură absență în timpul anului școlar 1574-1575, când a avut o scurtă perioadă didactică la Segovia)? [8] Așa cum era practica obișnuită la majoritatea teologilor din acea vreme, învățătura lui Suarez s-a centrat pe *Summa Teologică a lui Toma d'Aquino.1* De fapt, *Summa lui Toma a ajuns treptat să înlocuiască Sentințele* lui Petru Lombardul ca text teologic *par excelență,* pe baza căruia toți teologii și-au făcut temele. Cu toate acestea, în ciuda aderenței lui Suarez la doctrinele tradiționale ale catolicismului și a utilizării atente a doctrinei lui Toma d'Aquino pentru iluminarea lor, propriile doctrine ale iezuitului erau considerate „prea noi" și, prin urmare, nu în mod surprinzător, heterodoxe . Totuși, după o investigație a superiorului general al Societății și o scrisoare care explica învățăturile lui Suarez, tânărul iezuit părea să fi fost

volumul *De rebus fideihoc tempore controversis* (Lyons 1591; Paris 1610). Opera sa majoră, *Commentariorum theologicorum tomi quator* (Ingolstadt 1591-1597; revizuită în 1603), este considerată prima lucrare completă de teologie sistematică scrisă de un iezuit. În timpul controversei *De auxiliis* , el a apărat poziția lui Molina. Vezi G. Van Ackern, „Grigore de Valencia" în *New Catholic Encyclopedia,* ediția a 2-a, vol. 6 (Detroit, MI, 2003), pp. 5 [2] 3 - 5 [2] 4.

22 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 70.

23 De Scorraille, *François Suarez,* voi. 1, p. 130.

24 Ibidem, vol. 1, p. 132; Ficther, *Omul Spaniei,* p. 96.

25 Ibidem, vol. 1, p. 133; Fichter, *Omul Spaniei,* p. 96.

26 Ibidem, vol. 1, p. 131.

27 De Scorraille, *François Suarez,* voi. 1, 149; cf. John P. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suarez, sj (1548-1617),* ed. Victor M. Salas (Leuven, 2010), p. 3.

28 Ibidem, vol. 1, p. 150.

29 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 110.

a fost exonerat, căci la scurt timp după aceea a fost chemat să predea la Colegiul Roman, principala instituție de învățământ iezuită de la acea vreme.[22] [23]

La Roma, așa cum sugerează Fichter, Suarez se afla cu adevărat în „centrul lumii"* [1] , adică în inima unui cadru remarcabil de internațional, în care teoriile și pozițiile teologice concurează una împotriva celeilalte, precum ascuțirea lamelor . Colegiul Roman, la un moment dat, i-a inclus printre rândurile sale și pe: Robert Bellarmine, Christopher Clavius, Tomas Sanchez de Âvila, Luis de Molina și Gabriel Vazquez, ca să numim doar câțiva. Spre deosebire de dificultățile pe care le-a întâmpinat la Valladolid, experiența lui Suarez la Roma a fost mult mai eliberatoare, deoarece a putut să predea și să dezvolte doctrinele sale fără suspiciunea care însoțește adesea noutatea. A ținut prelegeri despre sfârșitul omului în primul său an acolo, urmat de cursuri de

22 Ibidem, pp. 111-119.

23 Ibidem, pp. 121-131.

teologie morală în al doilea an.*[24] [25] În al treilea an al lui Suarez la Colegiul Roman, a ținut prelegeri despre har și despre virtuțile teologice ale credinței, speranței și iubirii.** În ciuda marelui succes de care s-a bucurat Suarez la Colegiul Roman, efectul climatului roman asupra sănătății sale - care nu a fost niciodată foarte robustă - a început să-și facă simțită prezența. Prin urmare, anul școlar 1584-1585, în care Suarez a ținut prelegeri despre Întrupare, avea să fie ultimul său la Roma, după care a plecat la colegiul din Alcalá.[26] [27] [28] [29]

La Alcalá, Suarez a contribuit la implementarea noului plan pedagogic fundamental iezuit, *Ratio Studiorum.* Inițial, viziunea teologică a lui Toma d'Aquino a fost pur și simplu stabilită ca un model de imitat, dar nu de urmat „slugarnic".* [5] Cu toate acestea, această poziție față de Toma a dus la o reacție negativă împotriva Societății în Spania, condusă de nimeni altul decât Inchiziția spaniolă, condusă pe atunci de cardinalul Quiroga. Culminând cu arestarea a patru preoți iezuiti, problema a fost în cele din urmă rezolvată, iar preoții au fost în cele din urmă eliberați în urma unei avalanșe de scrisori din partea superiorului general iezuit către Papa Sixt al V-lea, după care iezuiții au făcut unele promisiuni de compromis.* [6] „Compromisul" aici a fost o revizuire a *Ratio Studiorum,* în care Toma de Aquino urma să dețină din nou primatul, iar doctrinele sale teologice urmau să fie predate exclusiv.* [7] Fichter sugerează că propriul efort diplomatic al lui Suarez de a ameliora tensiunea dintre Inchiziție și iezuiții spanioli poate fi găsit în dedicarea lui Suarez lui Quiroga a primei sale publicații, *De Incarnatione* . [30]După o serie de revizuiri făcute pe baza experienței profesorilor iezuiti de la Alcala în sala de clasă, superiorul general, Aquaviva, a emis versiunea finală a *Ratio* în 1591, care, deși nu a fost imună la revizuiri și ajustări ulterioare, era totuși obligatorie pentru întregul Ordin. În cele din urmă, o a treia ediție a *Rationis* , care integra două modele educaționale destul de divergente - unul, o metodă formală și unificatoare provenită din Colegiul Roman, iar celălalt favorizând o abordare mai liberală provenită din școlile iezuite din Spania - a fost promulgată în 1599.[31]

Alcala, așa cum am menționat deja, a fost martora primei publicări a lui Suarez, *De Incarnatione,* [32]care, după o oarecare întârziere din cauza lipsei de materiale (din cauza conflictului militar dintre Spania și Anglia de la acea vreme), a fost tipărită în 1590. [33]Această lucrare este de fapt un comentariu la întrebările 1-26 din *tertia pars a Summei theologice* a lui Thomas , deși tratarea materialului de către Suarez este mult mai amplă decât cea a lui Thomas. În ediția Vivès, comentariul iezuitului ocupă două volume (17 și 18) de 675, respectiv 668 de pagini (fără indici). Suarez tratează misterul Întrupării în cincizeci și șase de dispute. El începe cu afirmația că Hristos

24 Ibidem, p. 129.
25 Ibidem, p. 130.
26 Ibidem, p. 126.
27 Ibidem, p. 136.
28 Ibidem, pp. 137-138.
29 Ibidem, pp. 140-141.
30 Ibidem, p. 139.
31 Ibidem, p. 144.
32 Această lucrare ocupă volumele 17-19 din ediția Vivès.
33 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 149.

este adevăratul Mesia și apoi îl arată ca fiind adevăratul Dumnezeu și om. Suarez discută apoi numeroase chestiuni cristologice, acordând o atenție specială: ce a presupus Cuvântul Întrupat (disputele 12-17); harurile, virtuțile, darurile, cunoștințele și perfecțiunile posedate de Hristos (disputațiile 18-31); și diverse alte probleme, cum ar fi Hristos, Marele Preot (disputația 46) și adorația datorată lui Hristos ca Dumnezeu (disputația 51). Din nou, spre deosebire de Toma, Suarez afirmă mai deschis că Dumnezeu s-ar fi întrupat chiar dacă omul nu ar fi păcătuit (disputația 5). El face acest lucru, însă, într-un mod foarte subtil, făcând distincția între motivul principal al Întrupării în termeni de predestinare și motivul și efectul său principal în termeni de realitate istorică. Volumele din *De Incarnatione,* datorită dezbaterii riguroase pe care au generat-o și a numeroaselor întrebări pe care le-au ridicat, au suferit trei ediții, fiecare ediție succesivă marcând încercarea lui Suarez de a răspunde criticilor săi.[34]

În 1592, la câțiva ani după apariția inițială a *De Incarnatione* , Suarez a publicat o continuare a comentariului său asupra celei de-a treia părți a *Summa theologiae a Sfântului Toma,* expunând întrebările 27-59. Rezultatul este o discuție masivă, care ajunge la 1.120 de pagini de text în ediția Vivès (volumul 19). Deși acest volum poate fi înțeles ca o continuare a lui *De Incarnatione,* de obicei este cunoscut sub un alt titlu, *De Mysteriis Vitae Christi.* După cum sugerează subtitlul *De Mysteriis — ut et Scholasticae Doctrinae studiosis, et Divini Verbi concionatoribus usui esse possit* — Intenția lui Suarez era dublă: una academică și alta pastorală, era destinată în folosul cărturarilor și ca ajutor pentru cei însărcinați cu responsabilitatea de a predica Cuvântul lui Dumnezeu.[35] [36]Volumul este împărțit în cincizeci și opt de dispute , dintre care primele douăzeci și trei tratează chestiuni sistematice legate de Preasfânta Fecioară Maria, cum ar fi sfințirea, virginitatea, căsătoria, purificarea, meritele, harurile, moartea și ridicarea la cer a Domnului. Tratamentul său asupra chestiunilor mariologice ocupă 336 de pagini în ediția Vivès . Tratamentul lui Suarez este atât de amănunțit încât este adesea considerat „fondatorul mariologiei sistematice".44 Deși Suarez arată un mare respect pentru Sfântul Toma, el nu ezită niciodată să adopte o poziție opusă. De exemplu, spre deosebire de Aquinas, el afirmă păstrarea Mariei de păcatul originar prin Neprihănita ei Zămislire (disputa 4).

Boala, încă o dată, avea să fie cauza plecării lui Suarez de la Alcala, dar de data aceasta a fost o boală cauzată de oboseala crescândă, provocată de efortul mental de care suferea din cauza rivalității constante dintre el și un alt profesor iezuit, Gabriel Vazquez. Mai tânăr decât Suarez cu doar un an sau cam așa ceva, Vazquez era tot ceea ce Suarez nu era: extrovertit, popular printre studenți și cu o fire temperamentală care nu-i suporta cu răbdare pe proști. Când Suarez a ajuns la Alcala, a fost pentru a prelua vechea poziție a lui Vazquez, pe care tânărul iezuit o părăsise pentru a ocupa un post la Colegiul Roman. După cum am menționat deja, Colegiul Roman avea o anvergură cu adevărat internațională, dar asta nu a împiedicat izbucnirea unor rivalități naționaliste

34 Ibidem, p. 152.
35 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 154.
36 O'Carroll, *Theotokos,* p. 334; cf. n. 18 supra.

bazate pe zel patriotic. Se pare că o serie de iezuiți italieni nu i-au aprobat deloc pe spanioli, atât de mult încât Vazquez a considerat mediul intolerabil și a cerut o altă numire. Cererea sa a fost în cele din urmă aprobată și, după ce a predat timp de cinci ani la Colegiul Roman, Vázquez s-a întors la Alcalá în 1591.[37]

Alcala l-a primit pe Vazquez ca pe un fiu localnic care se întorcea acasă, dar într-o casă care nu mai avea loc, deoarece era ocupată de un nou chiriaș: Suarez. Nu este surprinzător că între cei doi mari teologi iezuiți s-a format un fel de rivalitate și, având în vedere personalitatea volatilă a lui Vazquez, că acesta l-a hărțuit fără milă pe iezuitul mai în vârstă. De fapt, Fichter relatează că, atunci când Vazquez își primea studenții pentru cursul de după-amiază pe care îl avea să-l predea (cursul mai invidiat fiind cel de dimineață, predat de Suarez), iezuitul irascibil își întreba studenții pe un ton sarcastic în legătură cu Suarez: *„Quid dixit vetulus mane?/Ce* a spus bătrânul azi-dimineață?" [38]Se pare că Alcala nu era suficient de mare pentru cei doi giganți colosali ai scolasticii baroce, iar în lupta pentru acceptare, Suarez era categoric dezavantajat. Vazquez era vioi, gălăgios și popular, pe lângă faptul că era un teolog strălucit. Suarez, în schimb, deși la fel de strălucit, avea o constituție fragilă și, deși nu era tocmai melancolic, nu era deloc un tip sociabil. Prezența autoritară a lui Vazquez și criticile constante aruncate în calea lui Suarez, împreună cu efortul predării, au dus în cele din urmă la deteriorarea sănătății acestuia din urmă.4[39] [40]În cele din urmă, Suarez a demisionat din funcția de la Alcalá și a plecat în toamna anului 1593, după care s-a îndreptat spre Salamanca, unde, în sfârșit, i s-a acordat liniștea de care avea nevoie pentru a se dedica studiului și scrisului. (Nu este surprinzător că Vázquez și-a preluat vechea funcție.)

Salamanca, spre deosebire de Alcalá, era mult prea nerăbdătoare să-l primească pe cel mai faimos fiu al său, Suarez,4 ' deși timpul său acolo avea să fie scurt. În mai 1596, Filip al II-lea le-a scris iezuiților cerând ca lui Suarez să i se acorde catedra principală de teologie (care devenise recent vacantă) la Universitatea din Coimbra? [41]Mulțumit de poziția sa la Salamanca - care era, pentru orice academician, un loc de muncă de vis, unde iezuitul era liber să-și dedice în întregime energiile scrisului și studiului fără a fi împovărat de distragerile și neplăcerile care vin odată cu predarea - Suarez a refuzat cu grație (și diplomatic) numirea regelui . Motivul lui Suarez a fost că o astfel de numire ar putea provoca o perturbare a relației delicate dintre dominicani și Societatea lui Isus, deoarece timp de decenii dominicanii dețineră poziția care acum era oferită iezuitilor. Filip, însă, nu a fost mulțumit de scuza lui Suarez și, respingând ideea că ar putea apărea tensiuni între cele două ordine religioase, pe 27 mai 1596 a insistat pe lângă iezuiți să i se ordone lui Suarez să preia postul. Suarez și-a luat rămas bun de la Salamanca, dar în loc să se îndrepte spre Coimbra, s-a dus la Toledo, unde și-a pledat cauza în fața regelui în persoană. După ce a fost martor la aspectul fragil al iezuitului, Filip a cedat și a acceptat cererea lui

37 Fichter, *Omul Spaniei,* pp. 165-166.
38 Ibidem, p. 183.
39 Ibidem, pp. 168-170.
40 Ibidem, p. 183.
41 Ibidem, p. 205.

Suarez de a rămâne în Salamanca. [42]Pacea lui Suarez a fost însă de scurtă durată, deoarece Antonio Domingo, dominicanul numit în funcția de președinte, a murit la sfârșitul anului 1596, ceea ce a lăsat postul din nou vacant. De data aceasta, Filip a avut ce și-a propus, iar pe 10 februarie 1597 regele le-a scris iezuiților pentru a treia oară, ordonându-i lui Suarez să accepte postul. Cu sentimentul inutilității pe care ar întâmpina-o orice rezistență, Suarez s-a dus la Coimbra fără proteste.[43] [44] [45] [46]

În aceeași perioadă, Suarez se afla în plin proces de planificare a uneia dintre capodoperele sale , un text care avea să modeleze viitorul metafizicii occidentale până în secolul al XVIII-lea: *Disputationes metaphysicae.* Teolog de profesie, Suarez ne spune în prefața sa **ad lectorem** la *Disputationes* că, o bună perioadă de timp, a considerat că ar fi profitabil pentru îndeplinirea sarcinii sale profesorale să compună un tratat sistematic asupra principiilor metafizice pe care le presupunea opera sa teologică. Atât de crucială a fost considerată o astfel de clarificare a bazei metafizice a viziunii sale teologice, încât Suarez a oprit lucrul la comentariul său asupra *Tertia pars din Summa theologiae* a lui Toma pentru a-și începe uriașul proiect metafizic.52 Cu o viteză remarcabilă, iezuitul a finalizat lucrarea de două mii de pagini până în 1597, într-un an. O lucrare în două volume, primul volum constând din disputele de la unu la douăzeci și șapte, iar al doilea volum, cuprinzând disputele de la douăzeci și opt la cincizeci și patru, începe cu mărturisirea că spera că nimeni nu va termina primul volum înainte ca al doilea să fie disponibil.5 [3]

Disputationes *metaphysicae"* se întinde pe două epoci filosofice: scolastica medievală și filosofia modernă timpurie. După cum subliniază Gilson, este încă un text foarte medieval, în măsura în care se situează în cadrul unei tradiții metafizice mai ample, în care pozițiile diferiților gânditori sunt explorate și evaluate critic înainte ca Suarez să ofere propria sa poziție magistrală.5 [4] John P. Doyle comentează că, în cursul celor cincizeci și patru de dispute, Suarez citează „aproape fiecare scriitor grec, arab,

42 Ibidem, pp. 204-207.

43 Ibidem, pp. 207-208.

44 *DM* **,** *prefață către cititor* (ed. Vivès, vol. 25): „Așa cum este imposibil ca un teolog perfect să scape dacă nu a pus mai întâi baze solide ale metafizicii, am înțeles întotdeauna că a meritat efortul ca, înainte de a scrie Comentariile teologice (care parțial au ieșit deja la lumină și parțial la care colaborez, astfel încât acestea să fie finalizate cât mai curând posibil, cu voia lui Dumnezeu), să elaborez cu sârguință această lucrare, pe care ți-o ofer acum ție, cititorului creștin. ...Și, deși am zăbovit mai mult în elaborarea acelei lucrări [adică a comentariului său la *Summă]* decât am crezut inițial și deși mustrările multora, care doresc ca acele comentarii într-o a treia parte sau (dacă se poate spera) în întreaga Summă a Sfântului Toma, să fie perfecte, totuși nu aș putea regreta niciodată munca întreprinsă și am încredere că cititorul îmi va verifica opinia sau experimentul pe care el însuși l-a prezentat."

45 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25): „...deși o altă parte [adică volumul 1] a fost deja scrisă, cred că această parte nu va fi citită înainte de a fi publicată." Vedea. Doyle, *Studii complete despre Francisco Suarez, sj (1548-1617),* pp. 6-7.

46 Vedea. Étienne Gilson, *Ființa și unii filosofi* (Toronto, 1952), p. 96.

patristic și în special scolastic imaginabil".[47] [48] [49] [50] [51]Printre aceste citări, care se referă la 245 de gânditori diferiți, Suarez îl citează pe Aristotel de 1.735 de ori, pe Toma de Aquino de 1.008 ori, pe Duns Scotus de 363 de ori și pe Cajetan de 299 de ori, pentru a numi doar câteva dintre cele mai importante figuri din tradiția filosofică occidentală.56 [Astfel], Gilson nu exagerează atunci când remarcă faptul că „Suarez se bucură de o asemenea cunoaștere a filosofiei medievale încât îl face de rușine pe orice istoric modern al gândirii medievale".57 [Mai] mult, evaluând tezele celebre ale diferiților gânditori care l-au precedat (atât pro, cât și contra) înainte de a adopta propria poziție nuanțată, *Disputationes* lui Suarez oglindește încă genul literar medieval „par excelență", și anume *quaestio disputata?* [8]

Cu toate acestea, această lucrare metafizică rămâne o noutate în istoria filosofiei. Depărtându-se de tradiția medievală, *Disputationes metaphysicae* sunt organizate conform exigențelor interne ale științei metafizicii în sine și nu conform organizării aleatorii a tratatelor alcătuite sub titlul de *Metafizică.* Prin urmare, opera lui Suarez contrastează cu numeroasele comentarii medievale care, deși încercau să elucide învățătura Stagiritului (dezvoltând adesea anumite teme sau idei mult dincolo de ceea ce se găsește la Aristotel), au rămas totuși foarte îndatorate ordinii și cerințelor textului (textelor). Abaterea lui Suarez de la acest stil a fost deliberată, căci, așa cum ne spune el:

> Întotdeauna am considerat că, pentru a înțelege și a pătrunde în sensul lucrurilor, există o mare valoare în a le investiga și a le judeca printr-o metodă potrivită, pe care cu greu aș fi putut să o respect sau deloc dacă mi s-ar fi cerut să tratez toate întrebările [pertinente metafizicii] incidental și ca din întâmplare, așa cum apar în textul Filosofului.5 [9]

Rezultatul eforturilor lui Suarez a fost o capodoperă arhitecturală care a acoperit întregul domeniu al metafizicii. José Pereira observă că, deși este adevărat că filosofii renascentiști timpurii, precum Agostino Nifo, Crisostomo Javelli și Diego Mas, au scris ei înșiși tratate metafizice care nu erau deloc comentarii la Metafizica aristotelică , lucrările lor nu aveau aceeași anvergură și amploare ca *Disputationes metaphysicae.*[52]

---

47 John P. Doyle, *Studii complete,* p. 7.

48 Ibidem; vedea. ibid., p. 7, nr. 45.

49 Gilson, *Ființa și unii filosofi,* p. 99.

50 Vedea. Philip W. Rosemann, *Înțelegerea gândirii scolastice cu Foucault* (New York, [1999]), pp. [88-95].

51 *DM* , *rațiunea și discursul întregii opere. Către cititor* (ed. Vivès, vol. 25): „Și întrucât am considerat întotdeauna că există o mare putere în înțelegerea și pătrunderea lucrurilor, în metoda de cercetare și judecată care le este convenabilă, ceea ce aș putea observa cu greu sau chiar cu greu aș putea face dacă, așa cum este obiceiul expozitorilor, toate întrebările, așa cum apar din întâmplare și din întâmplare în jurul textului Filosofului..." Traducere din José Pereira, *Suarez: Între scolastică și modernitate* (Milwaukee, WI, 2007), 13.

52 Pereira, *Suarez,* p. 14.

53 54 55 56

O privire rapidă prin conținutul tratatului metafizic al lui Suarez confirmă comentariul lui Pereira. Disputa inițială se referă la natura metafizicii și la obiectul său propriu, pe care Suarez îl identifică drept „ *ens inquantum ens reale".* * [1] A doua dispută tratează modul în care ființa este cunoscută în termeni de concepte formale și obiective, acestea din urmă fiind deosebit de importante pentru metafizica suareziană, întrucât ființa reală, posibilă, infinită, finită, substanțială și accidentală poate fi cunoscută prin intermediul ei. Urmând pur și simplu tradiția scolastică care tratase deja problema în detaliu^ [2] Suarez ne spune că, în timp ce conceptele formale „se spune că sunt actul [intelectului] în sine sau, ceea ce este același lucru, cuvântul *(verbum)* prin care intelectul concepe un lucru sau un caracter comun",^ [3] conceptul obiectiv, în schimb, „se spune că este acel lucru sau caracter *(ratio)* care este reprezentat sau cunoscut în mod corespunzător și imediat prin conceptul formal..."* [4] Disputa a treia se referă la caracterul general și la principiile ființei, în timp ce a patra dispută deschide o discuție despre caracterul transcendental al unității, care este explorat mai detaliat în a cincea și a șasea dispută. După o discuție referitoare la diferite tipuri de distincție (a șaptea dispută), Suarez abordează probleme legate de transcendentalele adevărului (disputațiile opt și nouă) și bunătății (disputațiile zece și unsprezece), înainte de a trece la o analiză a cauzei ființei în general (disputa a doisprezecea) și apoi a celor patru cauze în particular: materială (disputațiile treisprezece și paisprezece), formală (disputațiile cincisprezece și...). șaisprezece), eficiente (disputațiile șaptesprezece până la douăzeci și doi) și cauze finale (disputațiile douăzeci și trei și douăzeci și patru). Suarez încheie primul volum cu o discuție despre cauzalitatea exemplară (disputația douăzeci și cinci) și probleme suplimentare referitoare la relația dintre cauze și efecte (disputația douăzeci și șase), precum și la cauze în raport cu acestea (disputația douăzeci și șapte).

Suarez își deschide al doilea volum cu a douăzeci și opta dispută, în care discută modul în care conceptul de ființă coboară la „inferiorii" săi, și anume, de la ființa infinită la ființa finită. Această dispută oferă una dintre cele mai complete expuneri ale doctrinei analogiei de către Suarez. În această dispută, Suarez încearcă să negocieze un echilibru foarte delicat între unitatea absolută a conceptului de ființă,

53 *DM* 1.1.26 (ed. Vives, vol. 25, p. 11): „Trebuie, așadar, să spunem că ființa, în măsura în care este o ființă reală, este obiectul adecvat al acestei științe."

54 Vezi, de exemplu, Pedro da Fonseca, *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis,* (Köln, 1615), voi. 1, carte. 4, cap. 2, p. 1: „Și pentru a putea începe cu distincția conceptelor: să presupunem mai întâi că există un concept dublu: unul formal, celălalt obiectiv... *Un concept formal nu este altceva decât asemănarea actuală a lucrului care este înțeles, produsă de intelect pentru a-l exprima... Un concept obiectiv este lucrul care este înțeles, conform formei sau naturii care este concepută formal"* (sublinierea în original).

55 *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 64): „...un concept formal se numește actul în sine sau (ceea ce este același lucru) cuvântul prin care intelectul concepe un lucru sau o rațiune comună..."

56 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „Un concept obiectiv este acel lucru, sau rațiune, care este cunoscut sau reprezentat în mod corespunzător și imediat printr-un concept formal."

apropiindu-se de teoria univocării a lui Ioan Duns Scotus, pe de o parte,[57] [58] [59]admițând, pe de altă parte, o relație ordonată, inegală între *inferiora ființei. De asemenea, este de remarcat aici* critica și respingerea de către Suarez a analogiei lui Cajetan cu proporționalitatea proprie, în favoarea unei analogii a atribuirii (intrinseci).66 Trecând la distincția douăzeci și nouă, Suarez, critic la adresa dictonului lui Toma conform căruia *„omne quod movetur ab alio movetuf",* o înlocuiește cu *„omne quod fit ab alio fit"* prin care își oferă demonstrația existenței lui Dumnezeu. A treizecea dispută tratează ceea ce poate fi denumit teologia naturală a lui Suarez, deoarece discută diversele atribute și proprietăți ale lui Dumnezeu. A treizecea dispută discută atributele ființei finite înainte de a considera împărțirea ființei în ființă substanțială și accidentală în general (disputa treizeci și doi). Disputele treizeci și trei până la treizeci și șase oferă tratamente suplimentare ale substanței, schimbând direcția în disputele treizeci și șapte până la cincizeci și trei, în care este prezentată o analiză detaliată a ființei accidentale în general și a fiecăreia dintre cele nouă categorii aristotelice de accident în special, fiecare categorie fiind explorată în detaliu. Suarez își încheie proiectul metafizic cu a cincizeci și patra dispută în care discută *entia rationis.* Deși „ființele raționale" au fost inițial lăsate deoparte ca nefiind în mod specific relevante pentru studiul metafizicii - căci ființa reală și ființele raționale nu se încadrează în conceptul comun de ființă - în această ultimă dispută, Suarez ia în considerare „realitatea obscură" [67] a ființelor raționale în măsura în care acestea se raportează la ființa reală. Speculațiile metafizice ale lui Suarez de aici ar fi de o importanță și o semnificație crucială pentru viitorii gânditori precum Clemens Timpler, Johannes Clauberg, Andreas Semery, Luis de Lossada, Thomas Compton Carleton și o mulțime de alții, pentru care *entia rationis* s-ar încadra în sfera metafizicii. [68] Aici, se pot considera corect gândurile lui Suarez despre *entia rationis* ca fiind terenul de semințe din care „tinologiile" moderne timpurii aveau să înflorească mai târziu [69]

Fără îndoială, *Disputationes metaphysicae a lui Suarez* este cuprinzătoare și exhaustivă. Densitatea argumentelor și dimensiunea uluitoare fac ca majoritatea tratatelor metafizice moderne, cum ar fi *Meditațiile* sau *Discursul lui Descartes,* să pară nimic mai mult decât o broșură flexibilă, potrivită pentru a lovi muștele. Tratatul lui Suarez, în schimb, putea ucide un om - dacă era folosit cu o violență hotărâtă, adică. Folosită în scopuri mai puțin violente, *Disputationes metaphysicae* a fost un bestseller atât în timpul lui Suarez, cât și după. Cu profiturile obținute din lucrare, Suarez, cu permisiunea superiorilor săi, a construit colegiul din Salamanca, înființând o nouă

57 Din cauza apărării de către Suarez a unității conceptului de ființă, el a fost cel mai adesea acuzat pur și simplu că promovează o formă incoerentă de univocitate scotistă. Vezi, de exemplu, Walter Hoeres „Francis Suarez și învățătura lui John Duns Scotus despre unitatea ființei *",* în *John Duns Scotus, 1265-1965,* eds. JK Ryan și BM Bonansea (Washington, DC, 1965), pp. 263-290.

58 Vedea. *DM* 28.3.11, 16-17.

59 Vedea. *DM* 54.Prol. (ed. Vivès, vol. 26, p. 1015): „Căci, în primul rând, întrucât entitățile rațiunii nu sunt entități adevărate, ci mai degrabă umbre ale entităților, ele nu sunt inteligibile prin sine, ci printr-o anumită

anexă cunoscută acum sub numele de „Cartierul Suarez”. De asemenea, a luat măsuri pentru bibliotecă, înființând un fond care să furnizeze cărți școlii în anii următori. [70]

Cu toate acestea, iezuitul ascultător, Suarez și-a luat rămas bun de la Salamanca și s-a îndreptat spre Coimbra. Coimbra, însă, nu avea să fie o sursă de pace pentru Suarez, deoarece, așa cum se întâmplase deja de zeci de ani, controversa *De auxiliis* era pe cale să izbucnească din cauza certurilor care îi iritaseră pe dominicanii și iezuiții spanioli, perturbând întreaga Biserică și necesitând intervenția lui Clement AL VIII-LEA în această chestiune. Suarez era foarte conștient de controversele privind pozițiile respective ale iezuitului Molina și ale dominicanului Bañez cu privire la problema modului de reconciliere a predestinației și a harului cu liberul arbitru. Molina credea că harul suficient este eficient prin liberul consimțământ al voinței, în timp ce Bañez susținea că harul suficient este eficient prin propria sa putere intrinsecă. Suarez ținuse prelegeri și scrisese despre

analogiam et conjunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit institute.”

68 John P. Doyle a depus probabil cea mai mare muncă pentru a urmări istoria și dezvoltarea *entia rationis* ca situându-se în afara metafizicii, fiind încorporată treptat în aceeași știință de către scolasticii târzii. Vezi lucrarea sa „ *On the Borders of Being and Knowing: Some Late Scholastic Thoughts on SupertranscendentalBeing”,* ed. Victor M. Salas (Leuven, 2012).

69 Despre relația dintre Suarez și tinologia modernă timpurie, vezi Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris, 1990), pp. 536-538, și Doyle, *On the Borders of Being and Knowing.*

70 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 192.

aceste probleme o perioadă de timp, iar în 1599 a publicat șase tratate, sau *Opuscula,* pe această temă. Clement al VIII-lea a înființat o comisie, *Congregatio de auxiliis,* în noiembrie 1597 pentru a încerca să rezolve disputa dintre iezuiți și dominicani. În această perioadă, Suarez a trimis *Opuscula sa* generalului iezuit , Claudius Aquaviva (1545-1615), iar în cele din urmă Papa însuși a consultat aceste tratate, odată ce au fost publicate la Roma. *Congregatio de auxiliis* nu se încheiase încă la momentul morții lui Clement al VIII-lea, în martie 1605, și a fost reluată de Paul al V-lea, care a rezolvat controversa cu o formulă emisă la 5 septembrie 1607 care, în esență, le permitea dominicainilor și iezuiților libertatea de a-și apăra pozițiile respective, cu condiția să nu eticheteze pozițiile adversarilor lor drept eretice.[60 61 62 63 64 65]

Atât Suarez, cât și Bellarmine au apărat o modificare a poziției lui Molina, cunoscută sub numele de Congruism, care a fost în cele din urmă favorizată de iezuiți și menționată ca o poziție justificabilă într-o scrisoare a Papei Benedict al XIV-lea

60 Denzinger, Heinrich și Peter Hünermann, *Enchirdion symbolorum definitionum etdeclarationum de rebus fidei etmorum,* ed. 43. (Freiburg, 2010) nr. 1997; de acum înainte, Denz.-H.

61 Denz.-H, 2564-2565.

62 Fichter, 231.

63 John Hardon, sj., *Istoria și teologia harului* (Ypsilanti, MI, 2002), p. 275.

64 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 237.

65 Ibidem, pp. 240-241.

către Marele Inchizitor al Spaniei la 31 iulie 1748.72 Numele de „Congruism" derivă din credința că harul suficient devine eficient „deoarece este dat în circumstanțe - congruente cu funcționarea sa".^ [3] Este o modificare a molinismului, deoarece recunoaște că harul eficient diferă de harul suficient în ceea ce privește prima sa mișcare, care vine de la Dumnezeu Însuși. Dumnezeu, însă, caută cooperarea liberă a voinței cu acest har eficient prin intermediul unor circumstanțe care sunt congruente cu acel consimțământ liber. John Hardon explică faptul că Dumnezeu nu numai că dă „harul pe care El îl știe a fi eficient", dar îl dă *„pentru că* El prevede că va fi eficient".^ [4]

După ce a locuit în Coimbra doar doi ani, în 1599 o ciumă care se răspândea în regiune l-a forțat pe Suarez - a cărui sănătate, așa cum am menționat deja, nu a fost niciodată robustă de la bun început - să caute refugiu în Âvila și apoi în iubita sa Salamanca. În cele din urmă, epidemia s-a potolit, iar Suarez a putut să se întoarcă la Coimbra și să-și reia responsabilitățile, care constau în principal în compunerea de texte teologice? [5] Între 1601 și 1603, Suarez a început să țină prelegeri despre problemele care aveau să fie publicate în cele din urmă sub numele de *De legibus7 , a cărui* importanță pur și simplu nu poate fi supraestimată. La fel ca omologul său metafizic, *Disputationes metaphysicae,* De *legibus* este un tratament amplu și sistematic al dreptului în toate formele sale: divin sau etern, natural, internațional (adică *ius gentium)* și pozitiv sau uman. Lucrarea este împărțită în zece cărți și începe cu o discuție despre drept în general: ce semnifică numele „lege", cum se leagă legea de justiție, necesitatea unei varietăți de legi, caracterul *(ratio)* legii și o serie de alte considerații legate de natura legii.[66] [67] [68] [69]Suarez explică faptul că, în sensul cel mai larg sau general, „legea" este regula și măsura operațiunilor bune care duc spre mai bine și departe de mai puțin bine? [8] Propriu și absolut vorbind, ceea ce se numește „lege" aparține obiceiurilor *(mores),* deoarece este măsura actelor morale și a rectitudinii morale. 79 Etimologic, legea este luată din cuvântul „obligare" *(ligando),* căci, așa cum ne spune Suarez, „efectul ei propriu este de a lega sau obliga".^ [0] A doua carte trece la tratarea tipurilor specifice de lege menționate mai sus. Aici, contrastul lui Suarez cu Toma de Aquino este destul de clar. Pentru Toma, legea (fie ea divină, naturală sau umană) este întotdeauna în cele din urmă o trăsătură a ideilor divine și, prin urmare, provine din rațiunea divină [70]. Suarez, însă, asociază legea cu

66 Vedea. *În ceea ce privește legea,* 1.

67 *De leg.,* 1.1.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 1): „...[legea] este o anumită regulă și măsură a bunei funcționări, care duce la lucruri mai bune și se retrage de la cele mai puțin bune..."

68 Ibid., 1.1.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 2): „Denumirea proprie și absolută a legii este, așadar, cea care se referă la morală: iar descrierea Sfântului Toma trebuie restricționată în acest fel, și anume, că legea este o anumită măsură a actelor morale, astfel încât, prin conformitatea cu ea, acestea au rectitudine morală, iar dacă nu sunt de acord cu ea, sunt oblice."

69 Vedea. ibid., 1.1.9 (ed. Vivès, vol. 5, p. 3): „Și prin urmare, D. Thomas, în art. 1, q. 90, a introdus etimologia cuvântului „lege"; căci el consideră că este derivat din „binding", deoarece efectul propriu al legii este de a lega, de a se obliga pe sine."

70 Vezi *SF*. II-I, q. 93, a. 1; vedea. Doyle, *Studii complete,* p. 14.

voința. Potrivit iezuitului, legea eternă se referă la decretele liberului arbitru al lui Dumnezeu, deoarece aceasta rânduiește toate părțile universului spre binele comun.[71]

Coborând la legea naturală, Suarez explică faptul că, la fel ca orice altă lege nedivină, aceasta participă la legea eternă.[72] [73]După cum notează Suarez, potrivit unora, legea naturală nu este altceva decât natura rațională însăși, o poziție pe care o afirmă, dar pentru care oferă și alte calificări? [4] Întrucât o natură rațională poate fi considerată în două moduri, legea naturală poate fi, de asemenea, considerată în două moduri: în primul rând, în măsura în care anumite lucruri fie sunt de acord, fie nu sunt de acord cu acea natură și, în al doilea rând, în măsura în care acea natură rațională are, prin lumina naturală a rațiunii, puterea însăși de a judeca ce este în acord sau în discordantă cu ea însăși. [85] De asemenea, aparțin legii naturale principiile morale generale de primă clasă , evidente *(per se)* , cum ar fi „fă binele", „evită răul" etc., precum și concluziile care pot fi deduse din aceste principii. [86] Mai mult, Suarez este de acord cu „opinia comună" a teologilor care susțin că legea naturală este imuabilă și nu poate fi abrogată, nici măcar de către papă, care nu poate dispensa legea naturală, așa cum nu poate dispensa legea divină.87 Prin urmare, Suarez nu este de acord nici cu Ockham, care susține că Dumnezeu ar putea anula Decalogul și legea naturală , nici cu Duns Scotus , care învață că Dumnezeu ar putea dispensa de acele precepte ale Decalogului care se referă la creaturi.88 Potrivit iezuitului, legea naturală nu poate fi abrogată nici măcar prin puterea absolută a lui Dumnezeu.89

Ius gentium, sau dreptul genților, ocupând o poziție intermediară între dreptul natural și cel uman pozitiv. [90] Aici, Suarez s-a bazat foarte mult pe și

85 Ibid., 2.5.1 (ed. Vivès, 5, p. 100): „...este necesar să observăm că natura rațională poate fi privită în două moduri: într-un fel, după sine însăși, adică în măsura în care, prin esența pe care o are, are anumite lucruri, dintre care unele îi sunt potrivite, iar altele nepotrivite: într-un alt fel, în măsura în care are puterea de a judeca despre acele lucruri care îi sunt potrivite sau nepotrivite, prin intermediul luminii rațiunii naturale."

86 Vedea. ibid., 2.7.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 113): „...există câteva principii generale de moralitate, cum ar fi: ceea ce *este onorabil trebuie făcut, ceea ce este rău trebuie evitat; ceea ce nu vrei să fii timid, să nu faci altuia* și lucruri similare; despre care nu există nicio îndoială și, a fortiori, va fi clar din ziceri. În a treia ordine plasăm concluziile care sunt deduse prin inferență evidentă din principiile naturale; și care pot fi cunoscute doar prin discurs..." (sublinierea în original).

87 Vedea. ibid., 2.14.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 137): „Teologii care neagă absolut că Papa poate dispensa în dreptul divin simt același lucru: căci dacă nu poate într-un drept divin pozitiv, cu atât mai puțin într-un drept natural, deoarece chiar și dreptul divin este mai imuabil."

71 Vedea. *De leg.,* 2.3.6 (ed. Vivès: vol. 5, p. 94): „...legea eternă este un decret al voinței libere a lui Dumnezeu care stabilește ordinea, care trebuie respectată fie în general de toate părțile universului, fie cel puțin datorită singularității speciei sale, fie în mod special respectată de creaturile intelectuale în ceea ce privește operațiunile lor libere." Vedea. Doyle, *Studii complete,* p. 14.

72 Ibid., 2.1.3 (ed. Vivès, vol. 5, p. 86): „În cele din urmă, orice lege participă la presupunerea unei legi prin esență: dar legea prin esență este eternă."

73 Vedea. ibid., 2.2.1 (ed. Vives, 5, p. 100): „Unii au spus, așadar, că această lege nu este altceva decât natura rațională însăși, ca atare."

88 Vedea. Doyle, *Studii complete,* p. 15.

89 Vedea. *De leg.,* 2.15.16 (ed. Vives, vol. 5, p. 148): „...cele care conțin rațiunea intrinsecă a dreptății și a datoriei sunt indispensabile; dar acestea sunt preceptele Decalogului; prin urmare. Preceptul major este clar, deoarece implică contradicția dintre a fi datorat și a nu fi datorat; dar că distribuitorul devine astfel îndatorat; dar dacă are o datorie inseparabilă, o păstrează în mod necesar: prin urmare, este respingător să distribui ceea ce este de acest fel. Și de aceea Sfântul Toma spune că nici Dumnezeu nu poate distribui, deoarece nu poate acționa împotriva propriei sale dreptăți, ceea ce ar face totuși dacă ar da permisiunea de a face ceea ce este per se și intrinsec nedrept."

90 Totuși, deoarece ius gentium are o astfel de afinitate cu dreptul natural, Suarez avertizează că, uneori, mulți tind să le confunde pe cele două sau să facă din *ius gentium* o parte a dreptului natural. Cf. *De leg.,* 2.17.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 159): „.quia [jus gentium] magnam habet cum jure naturali affinitatem, ita ut a multuis cum illo confundatur, vel pars quaedam eius esse censeatur." a sistematizat învățătura lui Francisco de Vitoria despre *ius gentium,* care avea să servească drept bază pentru ceea ce avea să devină cunoscut sub numele de „drept internațional". [74]Deși nu este doar un produs al convenției sociale, Suarez ne spune că *ius gentium* se naște totuși din obiceiurile aproape tuturor națiunilor.[75] Mai mult, dacă este o caracteristică a tuturor națiunilor, aceasta se datorează faptului că funcționează ca un produs sau o derivare a exigențelor proprii naturii umane, care, deși supusă particularităților și circumstanțelor contingente ale diferitelor culturi, rămâne totuși constantă în constituția sa esențială în toate acestea. [76]Ius *gentium poate astfel servi drept bază pentru relația diferitelor state între ele. Potrivit lui Suarez, dreptul gentilor* se referă la aspecte precum privilegiile ambasado-riale, comerțul, războiul, comerțul, căsătoria etc.[77] [78]

Cartea a treia se ocupă în principal de dreptul uman civil sau pozitiv. Așa cum legea naturală este ea însăși o participare și o imitație a legii eterne, tot așa legea umană este considerată o imitație - deși mai îndepărtată - a originii sale divine. Umanitatea, înzestrată cu libertate și voință, este ea însăși destinatara unei autorități date de

74 Pentru mai multe despre Vitoria și *dreptul națiunilor,* a se vedea Anthony Pagden și Jeremy Lawrence, eds., *Vitoria: Political Writings* (Cambridge, 1991); Victor M. Salas, „Francisco de Vitoria despre *dreptul națiunilor* și indienii americani *", Ave Maria Law Review* 10.2 (2012): 331-342.

75 Vedea. *De leg.,* 2.19.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 168): „Preceptele dreptului gentilor diferă în această privință de preceptele dreptului civil, deoarece nu sunt scrise, ci sunt stabilite prin obiceiurile nu ale unui oraș sau provincie, ci ale tuturor sau aproape tuturor națiunilor..."

76 Cf. Doyle, *Studii complete,* p. 15. Vezi și idem, „Francisco Suarez despre dreptul națiunilor", în *Religion and International Law,* eds. Mark Janis și Carolyn Evans (Lancaster, MAREA BRITANIE: Kluwer, 1999), pp. 103-120, retipărit în *Studii complete,* pp. 315-332.

77 Cf. *De leg.,* 2.19.10; cf. Doyle, *Studii complete,* p. 15.

78 Vedea. ibid., 3.3.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 182): „În această chestiune, opinia comună pare să fie că această putere este dată imediat de Dumnezeu ca autor al naturii, astfel încât oamenii, cum s-ar spune, dispun de materie și fac un subiect capabil de această putere, în timp ce Dumnezeu, cum s-ar spune, dă formă dând această putere." Vedea. Fichter, *Omul Spaniei* , p. 244.

Dumnezeu pentru a se organiza și a forma o legislație care guvernează societatea. Suarez spune,

> În această chestiune, opinia comună este că această putere [de a forma comunități politice și de a autoriza legislația] este dată imediat de Dumnezeu ca autor al naturii; prin urmare, oamenii cvasi-dispon de materie și realizează un subiect capabil cu această putere, Dumnezeu, însă, cvasi-dăruiește forma care dă această putere? [5]

Aici, Suarez abordează subiecte precum caracterul obligatoriu al dreptului civil asupra Bisericii, dacă dreptul civil se referă doar la interzicerea acțiunilor bune sau și a celor rele, dacă promulgarea este necesară pentru a constitui o lege civilă, dacă legea civilă obligă în conștiință etc. În cartea a patra a lucrării *De legi bus,* Suarez abordează problema dreptului canonic. O preocupare deosebită aici este măsura în care Biserica are jurisdicție asupra supușilor săi, adică relația dintre Biserică și stat. Suarez acordă primatul Bisericii, cu Hristos ca și cap al acesteia, deoarece statul este asemănat cu Biserica „așa cum trupul este subordonat sufletului". [79]La fel ca contemporanul său Bellarmine, însă, el nu crede că primatul Bisericii asupra statului plasează toate treburile temporale sub jurisdicția *directă* a Bisericii. Mai degrabă, primatul se datorează superiorității spirituale asupra temporalului. Cartea a cincea trece la analizarea diferitelor tipuri de drept uman, cum ar fi legile scrise și nescrise. Aici, Suarez analizează dreptul uman în raport cu conștiința, pedepsele, încălcarea contractelor și consecințele acestora.

Începând cu a doua diviziune a lucrării *De legibus* , cartea a șasea dezvoltă în continuare jurisprudența lui Suarez în ceea ce privește cine este interpretul corect al legii și ce situații particulare pot duce la excepții, abrogări și modificări ale legii. Suarez își dedică a șaptea carte obiceiului, așa cum acesta afectează formarea dreptului civil. O preocupare deosebită este rolul pe care îl joacă obiceiul în codificarea dreptului. Aici există o legătură strânsă între moralitate și formarea legii, deoarece obiceiul, așa cum îl vede Suarez, presupune întotdeauna un caracter moral bun ca sursă de acțiune. [80]Iezuitul discută natura privilegiului în cartea sa a opta, înainte de a-și încheia lucrarea cu o discuție despre legea divină, atât veche, cât și nouă, în cărțile a noua și, respectiv, a zecea. În ceea ce privește prima (cartea a noua), Suarez tratează Legea mozaică și caracterul ei obligatoriu, dar, așa cum observă el, aceasta nu este o lege care „salvează"[81] [82]Noua lege, subiectul cărții a zecea, o depășește pe cea veche, întrucât noua este desăvârșirea și sfârșitul legii vechi.

79 Ibid., 4.9.3 (ed. Vivès, vol. 5, p. 366): „...Hristos Domnul a creat Biserica ca o singură împărăție spirituală, în care ar exista și un singur rege și un prinț spiritual; de aceea este necesar ca puterea temporală să-i fie supusă, așa cum trupul este supus sufletului."

80 Vedea. ibid., 7.1.4; vedea. de asemenea Fichter, *Omul Spaniei,* p. 246.

81 Vedea. ibid. 9.7.1-14, (ed. Vivès, vol. 6, p. 459-465); vedea. n. 101 mai jos.

82 *De leg.,* 10.8.18 (ed. Vivès, vol. 6, p. 597): „...legea nouă o depășește pe cea veche, pentru că este scopul acesteia, iar cea veche era o dispoziție sau o pregătire pentru cea nouă."

Urmându-l pe Pavel, Suarez explică faptul că legea veche a fost o propedeutică pentru legea nouă.99 De fapt, Suarez oferă analogia conform căreia noua lege este comparată cu legea veche ca „adevărul față de umbră". [83]Prin urmare, dacă legea veche trebuie să aibă vreo natură mântuitoare, numai prin noua lege a harului Hristos a realizat mântuirea prin sângele său, care a „deschis porțile cerurilor".[84] [85] [86]

În anii imediat următori cursurilor sale de drept, Suarez a publicat două volume dedicate sacramentului pocăinței: *De poenitentia* (1602) și *De censuris* (1603). [W2] În timp ce își compunea cu seninătate opera și își argumenta afirmațiile cu detaliile metodologice exacte care fuseseră semnul distinctiv al operelor sale, Suarez nu avea nicio idee că unele dintre tezele conținute în aceste volume îi vor cauza mai târziu mari dureri de cap, suferințe și, în mod uimitor pentru campionul ortodoxiei, chiar excomunicare.

Suarez se ocupa aici de o problemă discutată încă din vremea Papei Sfântul Leon I (cca. 440-461). Întrebarea inițială era dacă absoluția ar trebui refuzată cuiva care își mărturisise în fața altora durerea pentru păcat, dar nu era capabil să și-o mărturisească verbal când sosea preotul. Această întrebare a dus, la rândul ei, la întrebări cu privire la posibilitatea ca spovedaniile și absoluțiile să fie efectuate prin poștă. În timp ce unii credeau că atât spovedania, cât și absoluția să se poată face prin poștă, pe vremea lui Suarez, acest punct de vedere fusese respins în mare măsură. Cu toate acestea, Suarez și alții credeau că spovedaniile ar putea fi posibile prin poștă de la distanță, dar absoluția putea fi dată doar de un preot în prezența penitentului.

Deoarece existau multe controverse pe această temă, Sfântul Oficiu a intervenit cu un decret la 2 iunie 1602, care condamna ca fiind „falsă, pripită și scandaloasă" propoziția conform căreia „este permis să mărturisești păcatele sacramental unui duhovnic absent, prin scrisoare sau printr-un mesager, și să primești dezlegarea de la același duhovnic absent (*et ab eodem absente absolutionem obținere)".* Suarez a acceptat această hotărâre, dar a interpretat copulativul *„et"* într-un mod conjunctiv, mai degrabă decât disjunctiv. Astfel, el considera că decretul condamna doar administrarea sacramentului pocăinței atunci când *atât* mărturisirea păcatelor, *cât și* dezlegarea aveau loc în absența preotului. Această interpretare, însă, a fost respinsă printr-un decret ulterior al Sfântului Oficiu din 7 iunie 1603, care încheia spunând că „doctrina menționată mai sus a părintelui Suarez contrazice în mod deschis definiția Sanctității

83 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 6, p. 597): „…legea nouă se compară cu cea veche, așa cum adevărul cu umbra…"

84 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 6, p. 597): „Căci, deși a fost utilă la vremea sa, întrucât nu poate mântui oamenii sau să-i introducă în fericire, ar fi zadarnică dacă nu ar fi împlinită de HRISTOS , care a deschis porțile cerului cu sângele său și a inițiat pentru noi o cale nouă, părăsind legea harului, prin care o putem atinge și intra în Sfânta Sfintelor fericirii veșnice." Vedea. Fichter, *Omul Spaniei,* p. 248.

85Fichter, *Omul Spaniei,* p. 249.

86 Denz.-H., 1994.

Sale”.[87] [88] [89] [90] [91]

Mulți oameni au scris scrisori în sprijinul lui Suarez și al poziției sale și, după mai multe întârzieri, Suarez a mers în cele din urmă la Roma în primăvara anului 1604 pentru a se întâlni cu Clement al VIII-lea și a-i explica poziția, clarificând în același timp supunerea sa absolută față de autoritatea Papei. Deși decretul nu a fost niciodată anulat, umilința și supunerea lui Suarez în fața Pontifului Roman au fost remarcate în mod corespunzător. Clement al VIII-lea a murit pe 3 martie 1605, iar pontificatul ulterior al lui Leon al XI-lea a durat mai puțin de o lună (1-27 aprilie 1605). După ce Papa Paul al V-lea (cca. 1605-1621) a preluat Scaunul Sfântului Petru pe 16 mai 1605, reputația lui Suarez în fața Sfântului Scaun a început să fie restabilită. Deși Paul al V-lea i-a spus că nu poate anula decizia lui Clement al VIII-lea, acesta și-a exprimat admirația pentru Suarez și, ulterior, s-a consultat frecvent cu el. [W5] Odată ce problema spinoasă a fost în sfârșit rezolvată și reputația sa restaurată, Suarez a părăsit Roma și s-a întors la Coimbra în toamna anului 1605.10°

Reputația lui Suarez nu avea să rămână ambiguă mult timp. Ca răspuns la o criză politică care se contura între Sfântul Scaun și Veneția, Suarez, împreună cu o serie de alți teologi (inclusiv Bellarmine, Baronius și Caetani), a apărat Sfântul Scaun. *In nuce,* Disputa s-a concentrat asupra întinderii jurisdicției papale, având în vedere eforturile Veneției de a confisca proprietățile religioase, de a expulza anumite ordine religioase și de a se afla în pragul unui război deschis cu Roma. [W7] Intervenția lui Suarez în controversă a constat în lucrarea sa *De immunitate ecclesiastica contra Venetos.* Ca semn al aprecierii lui Pius al V-lea pentru intervenția și apărarea jurisdicției ecleziastice de către Suarez , în octombrie 1607 i-a acordat teologului iezuit titlul de *Doctor eximius ac pius,* care a pus capăt, în mod efectiv, oricărei îndoieli cu privire la marea stimă a Sfântului Scaun pentru Suarez, oferindu-i în același timp iezuitului un balsam mult necesar pentru a-l ajuta să vindece rănile primite de la *De poenitentia* hasco. [W8]

Timpul petrecut de Suarez la Coimbra a fost ocupat și de responsabilități academice suplimentare în numele Societății lui Isus și al Bisericii în sens larg. Ca răspuns la atacurile împotriva Societății din partea celor din interiorul și din afara Bisericii, Suarez a compus lucrarea sa *De statu religions,* în care tratează religia atât ca o virtute care guvernează modul în care un individ se raportează la Dumnezeu, cât și ca o „stare”, adică ca un mod de viață în care credincioșii se adună pentru a oferi închinare.

87 Ibidem, 1995.
88 Fichter, *Omul Spaniei,* p. 262.
89 Ibidem, p. 263.
90 Ibidem, pp. 271-272.
91 Ibidem, pp. 272-273.

către Dumnezeu.[92] [93] [94] [95] [96] [97] [98]În această lucrare, Suarez oferă o reflecție asupra *rațiunii de a fi* a Societății lui Isus, cu o expunere detaliată a principiilor sale călăuzitoare. [n0] În numele Bisericii în ansamblu, în 1609, Filip al III-lea i-a cerut lui Suarez să participe la cauza canonizării Terezei de Âvila. Suarez, care o cunoștea personal pe Tereza, și-a exprimat cu sârguință o opinie favorabilă despre operele și caracterul ei. [m] La cererea regelui, încă o dată, în 1611, Suarez a fost rugat și el să participe la beatificarea Reginei Elisabeta de Aragon. [n2] Intervenția lui Suarez a fost însă mai puțin plăcută în afacerea Mary Ward. Ward, o tânără englezoaică care își propunea să înființeze institute religioase pentru educația fetelor tinere, [n3] intenționa ca grupul său religios să fie ramura feminină a Societății lui Isus, unică printre ordinele religioase prin faptul că, spre deosebire de benedictini, franciscani, dominicani etc., nu are congregații feminine sau călugărițe. Când i s-a cerut sfatul cu privire la presupusele „iezuite", Suarez, deși a recunoscut că modul lor de viață era sincer și demn de laudă, a remarcat că congregației lor îi lipsea aprobarea ecleziastică corespunzătoare pentru fondarea sa, precum și o formă stabilă de viață religioasă. [n4]

Oricât de controversate și de tulburătoare ar fi fost aceste probleme pentru teologul iezuit , de departe unul dintre cele mai controversate episoade din viața lui Suarez a fost disputa sa cu Iacob I al Angliei. După cum se știe, monarhia engleză avea să fie un ghimpe semnificativ în coasta papalității și pentru interesele catolice din întreaga Europă. Jurământul de credință a fost una dintre numeroasele legi anticatolice promulgate de Iacob și, cu siguranță, a atras atenția totală a Romei. Paul al V-lea s-a grăbit să condamne jurământul, în timp ce alții, precum Robert Bellarmine, l-au supus unei critici aspre. [n5] Mai mult, critica lui Bellarmine a dezlănțuit un torent de controverse între cei fideli Romei și teologii lui Iacob. Cu aprobarea lui Filip al III-lea și încurajarea lui Paul al V-lea, Suarez însuși a intrat în luptă, iar răspunsul său către monarhul englez a fost volumul său consistent, *Defensiofidei catholicae adversus anglicanae sectae errores.* Lucrarea a fost finalizată în 1610, dar timpul necesar aprobării finale și diversele întârzieri de publicare au amânat publicarea efectivă a volumului până în

92 *De reL,* trad. 1, 1.2.7 (ed. Vivès, vol. 13, p. 8): „...dar într-un mod special cuvântul *religie* este aplicat pentru a semnifica un anumit mod de viață și o stare, în care unii credincioși sunt adunați pentru a-L venera pe Dumnezeu într-un mod mai desăvârșit, iar acest sens ne va servi împreună cu un altul anterior, care indică virtutea." Vedea. de asemenea ibid., trad. 1, 1.1.1 (ed. Vivès, vol. 13, p. 3): „...[religia] nu semnifică doar cultul lui Dumnezeu, ci și datoria care ne este legată de rude și afinități umane sau de alt motiv."

93 Fichter, *Omul Spaniei,* pp. 277-278.

94 Ibidem, pp. 281-283.

95 Ibidem, pp. 283-284.

96 Ibidem, p. 285.

97 Ibidem, pp. 287-288.

98 Ibidem, pp. 292-293.

1613.[99] [100] [101] [102] [103] [104]„ *Defensio"* este o examinare detaliată a problemelor ridicate de Iacob I. Este alcătuită din șase cărți, are 735 de pagini și ocupă volumul 24 din ediția Vivès. În cadrul *Defensio* se găsesc câteva argumente remarcabile în favoarea primatului și autorității Pontifului Roman, în special în ceea ce privește conducătorii seculari. La fel ca Bellarmine, Suarez pledează pentru o autoritate indirectă a Papei asupra chestiunilor temporale, insistând în același timp că conducătorii seculari nu au nicio autoritate asupra Papei în ceea ce privește chestiunile spirituale. Nu este surprinzător faptul că Iacob a fost indignat și a ordonat arderea publică imediată a volumului, în timp ce le-a însărcinat teologilor de la Oxford sarcina de a-și apăra regele într-o dispută publică în care *Defensio* ar fi respinsă categoric. [n7] Când cererea suplimentară a lui Iacob ca toți monarhii Europei să respingă *Defensio* nu a fost acceptată universal, el a făcut tot posibilul să distrugă reputația lui Suarez și a întregii Societăți a lui Isus în întreaga Europă, având un succes deosebit în Franța. [n8]

În timp ce aceste controverse făceau ravagii, mandatul lui Suarez ca profesor se apropia de sfârșit. După ce predase la Coimbra timp de aproape douăzeci de ani, Suarez putea în sfârșit să se bucure de libertatea de îndatoririle sale profesorale pe care i-o oferea pensionarea. Această pensionare a sosit în sfârșit în iulie 1615.11 [9] Fichter relatează că Suarez a ținut ultima sa prelegere în fața unei săli de audiențe arhipline, iar la finalul acesteia a existat o asemenea izbucnire de adulație exuberantă încât teologul, de obicei calm și logic, acum cu ochii încețoșați, a găsit greu să-și ascundă emoțiile? [20] Retragerea lui Suarez, însă, nu a fost deloc lipsită de muncă, căci, pe lângă faptul că era solicitat în permanență ca teolog consultant , era preocupat și de revizuirea mai multor scrieri pentru publicare: *De gratia, De religione, De angelis, De opera sex dierum* și *De anima,* printre altele.121 Pentru a-și îndeplini sarcina de a-și finaliza eforturile literare, Suarez a considerat necesar să se mute la Lisabona, unde climatul era mai potrivit pentru sănătatea fragilă a iezuitului. Cu toate acestea, atmosfera politică de acolo era orice altceva decât favorabilă și, încă o dată, cel mai celebru teolog al Spaniei, mereu disperat după pacea de care avea nevoie munca sa literară, a fost aruncat în mijlocul tulburărilor și controverselor politice. De fapt, Suarez s-a trezit stabilindu-se într-un oraș care fusese plasat sub interdicție.

Motivul acestei interdicții a provenit dintr-o dispută, se pare că mult prea comună, între jurisdicția ecleziastică și cea civilă, referitoare de data aceasta la drepturile de proprietate. Un edict portughez din 1610 prevedea obținerea aprobării regale înainte de

99 Ibidem, p. 295.
100 Ibidem, p. 300.
101 Ibidem, pp. 300-301.
102 Ibidem, pp. 204-208.
103 Ibidem, p. 326.
104 Ibidem, pp. 326-327.

a putea fi achiziționată orice proprietate ecleziastică.[105] [106] [107] [108] [109] [110]Paul al V-lea, însă , a protestat împotriva acestei legislații și a insistat asupra imunității Bisericii față de orice interferență civilă. După o serie de certuri între autoritățile civile și Attavio Accoramboni, un episcop italian pe care Paul al V-lea îl trimisese în Portugalia ca prefect, Accoramboni a plasat Lisabona sub interdicție, care practic echivalează cu o excomunicare la nivelul întregului oraș.12 [3] În timp ce se află sub interdicție , toate funcțiile bisericești și administrarea sacramentelor, cu excepția situațiilor de urgență extremă, sunt suspendate. Cerând mereu sfatul, Suarez a investigat situația și a ajuns la concluzia că interdicția era în conformitate atât cu dreptul canonic, cât și cu cel civil.12 [4]

Atmosfera politică ostilă nu era deloc primitoare pentru un Suarez fragil și slăbit. Până în septembrie 1617, Suarez își pierduse o mare parte din puteri, iar acesta a cedat în fața unei febre mari și a dizenteriei. Slăbit de boală și, fără îndoială, și de medicii regelui, care declanșaseră un regiment de sângerări asupra lui timp de o săptămână, Suarez era imobilizat la pat.125 Cel [mai] mare teolog al Spaniei era pe moarte, iar lumea știa asta. Chiar și pe patul de moarte, nici Biserica, nici statul nu l-au lăsat pe iezuit în pace, căci fiecare dorea să-i aducă un ultim omagiu strălucitului teolog; Lordul Marchiz Da Silva, viceregele regelui, Marele Inchizitor al Portugaliei, Arhiepiscopul Lisabonei și Accoramboni, reprezentantul papal, erau doar o mână de oameni din mulțimea care s-a înghesuit să-l viziteze pe Suarez în puținele ore prețioase care îi mai rămăseseră.126 Pe [24] septembrie, sfârșitul era aproape și de data aceasta nu exista nicio speranță de recuperare. Suarez și-a petrecut ultimele clipe dictând scrisori de rămas bun și și-a primit ultimii oaspeți, membri ai Societății, în timp ce se pregătea pentru moarte. În cele din urmă, în dimineața zilei de 25 septembrie 1617, Francisco Suarez - probabil unul dintre cei mai străluciți filozofi și teologi pe care i-a produs vreodată Peninsula Iberică - a trecut în neființă.12 [7] Pentru a marca solemnitatea ocaziei, Accoramboni a ridicat interdicția pentru Biserica Iezuită din Lisabona, astfel încât să se poată oficia slujbe

105 Ibidem, p. 330.
106 Ibidem, pp. 330-331.
107 Ibidem, p. 331.
108 Ibidem, p. 333.
109 Ibidem, pp. 334-335.
110 Ibidem, p. 338.

funerare adecvate, care să onoreze pe deplin iezuitul plecat.[111] [112] [113] [114] [115] [116] [117] [118]

Rămășițele pământești ale lui Suarez au fost așezate în spatele altarului lateral al Bisericii Sfântul Roch din Lisabona, unde se află și în ziua de azi.12 [9] Timp de peste un secol după moartea sa, a existat „un *cult personal intermitent* practicat în onoarea sa în Spania și Portugalia”, [430] precum și relatări despre vindecări și apariții. Cu toate acestea, procesul formal către cauza beatificării lui Suarez nu a fost niciodată introdus oficial, iar titlul de «Venerabil» aplicat lui este „mai degrabă tradițional decât oficial”.^ În secolul al XX-lea, s-au depus unele eforturi pentru a reînvia cauza sa, [m] dar acestea nu au reușit încă să inițieze procesul formal.

Moștenirea filosofică a lui Suarez este, simplu spus, incomensurabilă. Cu siguranță, dacă René Descartes trebuie considerat părintele gândirii moderne, așa cum se crede adesea că este cazul, atunci formația filosofică pe care a primit-o la La Flèche ar juca un rol important în trecerea la modernitate, deoarece a fost o educație guvernată în mare măsură de *Ratio Studiorum* și de filosofia scolastică a filozofilor iezuiți precum Pedro da Fonseca, Francisco de Toledo, coimbricenții și, bineînțeles, Francisco Suarez. Conținutul exact și sursele educației lui Descartes au scăpat mult timp cercetătorilor,133 dar Descartes însuși ne oferă o oarecare idee despre îndatorarea sa față de iezuiți. Într-o scrisoare către un iezuit francez, Jacques Grandamy, Descartes mărturisește: „Acolo [La Flèche] au fost sădite în mine primele semințe a tot ceea ce am învățat vreodată și sunt pe deplin dator Societății dumneavoastră pentru aceasta.”13 [4] Când vine vorba de menționarea numelor, însă, Descartes recunoaște mai târziu într-o scrisoare către Marin Mersenne că dintre iezuiții pe care i-a studiat nu-i putea aminti decât pe conimbriceni, iar printre aceștia, doar pe Francisco de Toledo și Antonio Rubiod.35 [Totuși], Descartes nu era complet străin de Suarez, iar când răspundea la criticile lui Arnauld referitoare la falsitatea materială a ideilor, Descartes face referire aprobator la sentimentul lui Suarez de

111 Ibidem.

112 Ibidem, 340.

113 Ibidem, 339.

114 Ibidem.

115 Vezi E. Elorduy, sj, "Datos para el proces de beatification del PF Suarez", *Archivo teologico granadino* 33(1970): 5-78.

116 Aici, un text clasic care investighează relația lui Descartes cu gândirea scolastică este Étienne Gilson, *Index Scolastico-Cartesien* (New York, 1912); idem, *Libertatea la Descartes și teologie* (Paris, 1913). Un studiu mult mai recent este cel al lui Roger Ariew, *Descartes și ultimii scolastici* (Ithaca, NY, 1999).

117 René Descartes, *Scrierile filozofice ale lui Descartes: Volumul III, Corespondența* (Cambridge, 1991), p. 236.

118 Ibidem, p. 154.

„falsitate materială" pentru a-și susține propriul argument.[119] [120] [121] [122] [123]

În final, Gilson rezumă succint relația filosofică a lui Descartes cu *Doctor eximius al scolasticii:*

> El însuși elev al iezuiților, [Descartes] învățase metafizica conform lui Suarez și, deși nu aș paria că citise întreaga lucrare *Metaphysicae Disputationes,* există motive întemeiate să fim siguri că o cunoștea și chiar cred că, cel puțin pentru o vreme, a deținut personal un exemplar al acesteia. Pentru Descartes, filosofia scolastică era Suarez....137

Dincolo de diversele fire filozofice care îl leagă pe Suarez de Descartes, se poate lua în considerare rolul lui Suarez în deschiderea erei moderne în sine. A doua dispută din *Disputationes metaphysicae* marchează, așa cum susține Pereira, adevărata poziție a lui Suarez ca figură liminală în istoria filosofiei, deoarece, tratând relația dintre conceptele formale și cele obiective, gânditorul iezuit ne spune că, deși obiectul metafizicii este conceptul obiectiv al ființei *(conceptus obiectivus entis),* el va urmări acel obiect prin intermediul conceptului formal.^ [8] Motivul lui Suarez pentru a face acest lucru, așa cum ne spune el, este că conceptul formal, în măsura în care este produs de noi, este mai ușor de cunoscut.13 [9] În esență, Suarez face din „subiectiv" (adică conceptul formal) criteriul și calea către „obiectiv" (adică conceptul obiectiv). Distanța dintre orientarea metafizică încă realistă a lui Suarez nu este însă atât de departe de îndoiala metodică cu înclinații idealiste a lui René Descartes, pentru care *cogito-ul,* un act subiectiv al conștiinței, fusese garantul realului, al obiectivității.1 [40]

Spre deosebire de Descartes, recunoașterea de către Leibniz a datoriei sale față de Suarez, precum și a stimei deosebite pe care o avea pentru iezuit, a fost foarte explicită. De fapt, Leibniz ne spune că, în tinerețe, l-a devorat pe Suarez ca și cum ar fi citit un

119 Vezi Descartes, *Meditații asupra filosofiei întâi,* al patrulea set de răspunsuri din *Scrierile filosofice ale lui Descartes: Volumul II,* trad. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch (Cambridge, 1984), p. 164.

120 Gilson, *Ființa și unii filosofi,* p. 109.

121 Pereira, *Suarez,* pp. 137-139.

122 *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „În această discuție, așadar, intenționăm în principal să explicăm conceptul obiectiv al ființei ca atare, conform abstractizării sale totale, conform căreia am spus că este obiectul metafizicii; dar pentru că este foarte dificil și depinde în mare măsură de concepția noastră, vom pleca de la conceptul formal, care, după cum ni se pare, poate fi mai bine cunoscut." Vedea. *DM* 2.2.24.

123 Pereira, *Suarez,* p. 27.

roman.[124] [125] [126] [127] [128] [129] [130] [131] [132]Fără îndoială, afirmația suareziană conform căreia entitatea *(entitas)* este principiul suprem al individuației trebuie să fi rezonat cu viitorul părinte al monadologiei. Spre deosebire de materia cuantificată tomista sau *de haeccietas scotistă,* Suarez susține că „fiecare substanță singulară nu necesită nimic dincolo de propria sa entitate sau principiu intrinsec care îi constituie ființa pentru principiul său de individuație".i4 [2] Desigur, individuația a fost doar un domeniu printre multe în care Suarez avea să capteze atenția lui Leibniz, altele incluzând comunicarea dintre minte și [corp.M3] *cogitabilitate*^ substanță și moduri,^ [5] și chiar chestiuni legate de faptul dacă acesta este sau nu un univers optim.^ [6]

Nu este surprinzător faptul că afecțiunea lui Leibniz pentru teologul spaniol era împărtășită și de elevul său, Christian Wolff, pentru care Suarez a fost un practicant al scolasticii *prin excelență.* Fie că ontologia lui Wolff constituie în mare parte o repetare a metafizicii „esențialiste" suareziene care confundă ființa cu posibilitatea, așa cum susține Gilson,^ [7] sau o ontologie a actualității, așa cum susține Pereira contrar lui Gilson [M8] - o dispută în care nu trebuie să intrăm aici - ceea ce nu se poate nega este că Wolff găsește în Suarez, dacă nu chiar un exponent infailibil al tuturor adevărurilor referitoare la natura ființei, un maestru al cărui vocabular, precizie tehnică și atenție exhaustivă la fiecare detaliu important reprezintă reperul oricărei explorări ontologice corect realizate. Cu frecvente referințe la diverse doctrine scolastice, Wolff se dovedește a fi pe deplin familiarizat cu scolastica, dar când vine vorba de numirea numelor, Suarez este unul dintre puținii menționați.149 Mai mult, într-un pasaj în care Wolff discută noțiunea de ființă *(notio entis)* și susține că esența este ceea ce este mai întâi cunoscut și *ratio* pentru tot ceea ce se află în, poate fi sau aparține unei ființe, ontologul german îl citează cu aprobare și entuziasm pe Suarez, care avansează o doctrină care, dacă nu este complet identică, este prea similară pentru a fi trecută cu vederea:

> Cu siguranță, *Francisco Suarez* din Societatea lui Isus, care printre scolastici a meditat mai profund asupra lucrurilor metafizice, așa cum se convine, [susține] în *Disputationes metaphysicae* ... că esența unui lucru se numește a fi primul, radical

124 Vedea. ibid., p. 183.

125 *DM* 5.6.1 (ed. Vives, 25, p. 180): „...fiecare substanță singulară nu are nevoie de niciun alt principiu de individuație în afară de propria sa entitate sau de principiile intrinseci din care constă entitatea sa."

126 Vezi Stuart Brown, „Baza intelectuală a secolului al XVII-lea", în *The Cambridge Companion to Leibniz,* ed., Nicholas Jolley (Cambridge, 1995), p. 63, nr. 45.

127 Pereira, *Suarez,* pp. 259-260.

128 Ibidem, pp. 262-265.

129 Ibidem, pp. 268-273.

130 Vezi Gilson, *Ființa și unii filosofi,* pp. 113-119.

131 Pereira, *Suarez,* p. 121, 273-276.

132 Wolff îl menționează pe Suarez de patru ori în lucrarea sa *Prima philosophia,* § 169; ibid., § 502; ibid., § 527; ibid., § 684.

> și intim principiu al acțiunilor și proprietăților care concordă cu lucrul.[133] [134] [135]

Pentru Suarez, a ajunge la Wolff însemna a atinge răscrucea și apogeul filosofiei raționaliste iluministe. De fapt, a-l atinge pe Wolff ar fi fost la doar câțiva metri distanță de a-l atinge pe Kant însuși. Gilson a scris sardonic că „Suarez l-a născut pe Wolff", la care s-ar putea adăuga foarte bine că Wolff - cel puțin prin Baumgarten - l-a născut pe Kant precritic și a clarificat ținta împotriva căreia idealistul transcendental își va lansa atacul în *Critica rațiunii pure.* Ceea ce Suarez a fost pentru metafizica scolastică în ochii lui Wolff, Wolff a fost pentru ontologia modernă pentru Kant. Citându-l pe „celebrul Wolff" în mai multe locuri, Kant îl laudă pe gânditorul german ca:

> „[C]el mai mare dintre toți filozofii dogmatici, [care] ne-a dat primul exemplu (un exemplu prin care a devenit autorul unui spirit de soliditate în Germania care încă nu s-a stins) al modului în care trebuie urmat cursul sigur al unei științe, prin constatarea regulată a principiilor, determinarea clară a conceptelor, încercarea de a asigura strictețea demonstrației și prevenirea salturilor îndrăznețe în inferență..." [2]

În ceea ce privește relația dintre Suarez și ontologia modernă, Heidegger face o observație similară cu cea a lui Gilson:

> Cu caracterul aparte pe care i l-au conferit scolasticii, ontologia greacă a parcurs, în esență, calea care duce prin *Disputationes metaphysicae* ale lui Suarez la „metafizica" și filosofia transcendentală a timpurilor moderne, determinând chiar și fundamentele și scopurile „logicii" lui Hegel. [153]

Influența lui Suarez asupra filosofiei moderne, ca să nu mai vorbim de scolastica catolică și protestantă, este incontestabilă. De asemenea, influența iezuitului dincolo de sfera filosofiei moderne este incontestabilă, așa cum este și efectul său asupra filosofilor romantici și postromantici, inclusiv asupra lui Arthur Schopenhauer, care a considerat Disputationes *metaphysicae* „un compendiu autentic al întregii tradiții scolastice"^ [4] și - în măsura în care a fost influențat de Schopenhauer - chiar și asupra lui Friedrich Nietzsche.155 Dincolo de perioada romantică, postmodernismul, așa cum este indicat prin referința la Heidegger de mai sus, s-a confruntat cu gândirea metafizică a lui Suarez în mai multe ocazii.^ [6] Pe scurt, am putea spune fără nicio

133 Vedea. Wolff, *Prima filozofie sau ontologie* (Frankfurt și Leipzig, 1736, retipărire Georg Olms), partea I, Secțiunea 2, c. 3, § 169: *„Noțiunea de ființă esențială, care este un lucru primar, care este concepută ca fiind și conține rațiunea pentru restul, de ce acestea sunt sau pot fi în ea, este o noțiune consistentă cu filozofii.* Într-adevăr, *Franciscus Suarez* din Societatea lui Isus, despre care se știe că a meditat mai profund asupra chestiunilor metafizice printre scolastici, în Disputele de metafizică, vol. I, secțiunea 4, § 5, f. 57, spune că esența unui lucru este ceea ce este primul, radical și cel mai intim principiu al tuturor acțiunilor și proprietăților care aparțin unui lucru" (sublinierea în original).

134 Gilson, *Ființa și unii filosofi,* p. 112.

135 Kant, *Critica rațiunii pure,* trad. P. Guyer și A. Wood (Cambridge, 1998), B, pp. xxxvi-xxxvii.

exagerare că cel mai mare teolog al Spaniei nu a fost doar o minune națională, un atu de neînlocuit al Societății lui Isus sau chiar o diademă strălucitoare în coroana Bisericii, ci unul dintre cei mai mari gânditori *ai istoriei* - și să te gândești că a fost odată considerat iremediabil de prost la minte și nedemn să devină iezuit, darămite Doctor eximius al scolasticii *!*

153 Martin Heidegger, *Ființă și timp,* trad. John Macquarrie și Edward Robinson (San Francisco, CCA. 1962), pp. 43-44.

154 Citat în Doyle, *Studii complete*, p. 20.

155 Despre relația indirectă dintre Suarez și Nietzsche, vezi Pereira, *Suarez,* p. 293.

156 Vezi, de exemplu, Jean-Luc Marion, *Dumnezeu fără a fi,* trad. Thomas Carlson (Chicago, IL, 1995), p. 82; idem, *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris, 1981), esp. pp. 128-139.

CAPITOLUL 2

Gândire politică şi teorie juridică la Suarez

Jean-Paul Coujou

1 Introducere

Gândirea politică a lui Suarez și teoria sa juridică sunt dezvoltate în principal în două lucrări, *De legibus ac Deo legislature* [1] (1612) și *Defensio Fidei Catholicae* [2] (1613), ambele fiind elaborate la comanda lui Filip al III-lea ca răspuns la celebra controversă care a avut loc între Papa Paul al V-lea și Iacob I cu privire la condițiile și legitimitatea unei posibile mișcări către autonomia puterii regale în raport cu puterea spirituală. Din punct de vedere doctrinar, aceste două lucrări se dovedesc decisive pentru înțelegerea stabilirii unor concepte fundamentale ale teoriei politice clasice în gândirea secolului al XVII-lea (în special în cadrul școlii dreptului natural și, în special, al teoriilor lui Grotius, Pufendorf și Burlamaqui): starea naturală; dreptul natural și distincția sa față de dreptul genurilor; dreptul natural și aplicarea acestor concepte la problemele epocii etc. Aceste probleme corespund: (1) crizei instituționale a Bisericii și Reformei Catolice, [3] inaugurate de Conciliul de la Trento (1545-1563); (2) căutarea unei păci europene bazate pe prietenia dintre Anglia și Spania; (3) distincția dintre puterea spirituală și puterea temporală, legată de critica teocrației, și anume, limitarea absolutismului regal în alianța sa cu puterea eclezială și afirmarea unei democrații originare, alături de chestiunea tiranicidului și a dreptului la revoltă; (4) contractul social și începutul dreptului internațional; și (5) moștenirea controversei de la Valladolid (1550) privind statutul indienilor din America, pusă în evidență prin polemica dintre

1 Suarez, *De legibus acDeo legislatore* (Conimbricae, 1612).

2 Suarez, *Defensio Fidei Catholicae* (Conimbricae, 1613).

3 Contrareforma constituie, de fapt, doar un episod al Reformei Catolice, care nu poate fi redus la aceasta. Reforma Catolică se caracterizează printr-un efort de clarificare teologică în raport cu controversele epocii, și anume, raporturile Scripturii cu Tradiția, chestiunea păcatului originar și a justificării, prezența lui Hristos în Euharistie și sensul dat sacramentelor.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 003

Sépulveda [134]și Bartolomé de Las Casas, [135]care era legată de chestiunea recunoașterii unei umanități universale.

Conform poziției antropo-teologice apărate de Suarez, creatura rațională, omul – liber, finit și supus pasiunilor – trebuie înțeles în raport cu anumiți factori generali precum societatea, istoria și rasa umană. Direcționarea acestei demersuri la Suarez, de exemplu, vizează o redefinire a finalității puterii legislative ca creare de cetățeni liberi [136](a căror libertate, de altfel, nu putea fi satisfăcută prin simpla concesie a libertății recunoscute ca necesară pentru pacea regatelor) și face loc înțelegerii relației reale care direcționează legăturile dintre indivizi: „Puterea legislativă a oamenilor este în mod unic ordonată păcii sociale, civile și morale a comunității umane". [137]Prin urmare, potrivit lui Suarez, puterea politică nu poate fi justificată decât dacă binele comun (identificat deodată ca dreptul la adevăr, libertate, cultură, religie, prosperitate și pace) determină limitele autonomiei politice; Din punct de vedere etic și juridic, justificarea obligației de obedienț civilă (care în principiu urmărește reglementarea ordinii publice) nu poate fi concepută separat de determinarea limitelor acesteia.

Pe de o parte, Suarez este moștenitorul viziunii generale introduse de doctrina medievală a concepției germanice despre Stat, care se bazează pe lege *(Rechtsstaat)* și conform căreia Statul nu există decât prin și pentru lege (implicând astfel legalitatea unei ordini care guvernează totalitatea existenței în domeniul relațiilor publice și private). Pe de altă parte, teoria puterii ecleziastice se opune acestei orientări prin același fapt că invocă un început și un sfârșit, depășind limitele unei ordini pur juridice. Această opoziție marchează apariția unui proces de autonomizare a puterii civile în raport cu legea și conduce la recunoașterea ireductibilității fundamentului Statului față de lege, deschizând astfel necesitatea unui punct de referință moral: unul care să arate că Statul are ca scop principal creșterea bunăstării și că legea este doar un mijloc instituțional pentru atingerea acestui scop.

Cu toate acestea, o astfel de opoziție nu poate ascunde necesitatea de a plasa legea ca act juridic la baza Statului, afirmând în același timp îndeplinirea legii ca funcție simultană a Statului; această lege, dată omului ca punct de referință ultim înainte de existența unei puteri istorice și pământești, nu poate fi supusă modificării de către acesta din urmă. Prin urmare, renașterea opoziției dintre dreptul pozitiv și dreptul natural are

134 Juan Ginés de Sepulveda, *Apologia lui J.G. Sepùlveda împotriva lui Fray Bartolomé de Las Casas,* traducere spaniolă a textelor originale latine, introducere, note și indexuri (Madrid, 1975).

135 Bartolomeu de Las Casas, *Relatare foarte scurtă despre distrugerea Indiilor,* Ediția O mie și una de nopți, trad. J. de Miggrode (Paris, 1999); *Las Casas et la defense des Indians,* prezentată de M. Bataillon și André de Saint-Lu (Paris, 1971).

136 Suarez, *DF* **,** III, 9 (ed. Vivès, vol. 24, p. 209): „...omul se naște liber prin virtutea unui drept natural unic și nu poate fi redus la sclavie", și ibid., II, 17 (ed. Vivès, vol. 24, p. 211): „Căci rațiunea naturală singură nu permite transferul puterii unui om asupra altuia prin simpla desemnare a unei persoane fără consimțământul și voința liberă efectivă a celui prin care puterea ar trebui transferată sau atribuită."

137 Suarez, *De leg.,* 3.13.3 (ed. Vivès, vol. 5, p. 223).

tocmai scopul de a răspunde aparentei contradicții conform căreia: (1) legea este legată de Stat, care o îndeplinește pentru propriile scopuri și (2) Statul este legat de lege, pe care o îndeplinește și în ceea ce privește propriile scopuri specifice.

Suarez dezvoltă în continuare noțiunea de drept natural, pe care o moștenește din (1) studii ale juriștilor și canoniștilor care au utilizat textele dreptului roman și ale dreptului canonic, (2) filosofilor care se inspiră din gândirea antichității, în special Platon, Aristotel și Cicero, [138]și (3) Părinții Bisericii. Pentru scolastică , dificultatea legată de recunoașterea unei legi naturale ca având o origine superioară legislației umane constă în a determina dacă esența acelei legi rezidă în voință sau în rațiune. Poziția tomistă - dincolo de diferențele privind originea legii naturale și justificarea forței sale obligatorii - făcuse posibilă acceptarea existenței și emergenței sale dintr-un principiu transcendent, implicând o origine superioară legislației umane, căreia aceasta din urmă trebuie să i se conformeze. Anterior întemeierii Statului, legea naturală, [139]ca expresie a înclinației naturale , [140]implică obligații (a face binele, a evita răul) din care se pot extrage direct sau indirect normele juridice prin care Statul are posibilitatea de a-și întemeia existența pe lege. Pare specific legii naturale să facă abstracție de orice putere pământească în care aceasta s-ar putea întruchipa – papa, monarhul sau poporul suveran – de regulile legii sale, care, de fapt, stabilesc limite ce nu pot fi încălcate, puse între paranteze sau modificate – fie printr-un act de guvernare, obicei sau decizia poporului – deoarece acestea din urmă nu se pot referi, în cel mai [bun] caz, decât la caracterul mutabil și imperfect al rațiunii umane.11 Nicio obligație nu poate fi rezultatul a ceea ce contrazice principiile imuabile ale legii naturale.

Deducerea legii naturale – prin rațiunea imanentă lui Dumnezeu și imediat determinată de ordinea universală a naturii – rămâne inseparabilă de o orientare teologico-politică. Dar aici apare o dificultate: pentru a atribui acestei legi naturale forța sa obligatorie, la ce act al voinței divine se referă ea? Datorită puterii sale obligatorii absolute și statutului său de origine separată de orice altă lege/ [2] , legii eterne îi revine sarcina de a răspunde la o astfel de dificultate. Legea naturală este dedusă din această lege eternă și își are temeiul în participarea omului ca ființă rațională și liberă la ordinea morală a universului, accesibilă prin lumina rațiunii naturale pe care Dumnezeu ne-a acordat-o.13 [Este] promulgată/ [4] și constituie pentru toate acțiunile o regulă imuabilă identică cu ea însăși. Pentru Suarez, este vorba de stabilirea forței obligatorii a legii și de restabilirea ei în raport cu voința și intelectul – toate acestea cu scopul de a distinge clar legea naturală de legea pozitivă.

Astfel, voința legislativă, cheia către bolta organizării comunității politice, are o

138 Dalloz, *Des lois et du Dieu législateur*. Livrele I-II, un studiu și traducere de J.-P. Coujou, *Avant-propos* (Paris, 2003), p. 83-88.

139 Toma d'Aquino, *II* -I, q. 91, a. 2.

140 Ibid., q. 94, a. 2: „Conform aceleiași ordini a înclinațiilor naturale se ia și ordinea preceptelor legii naturale. De fapt, omul simte de la început că trebuie să caute binele corespunzător naturii sale, care este similar tuturor celorlalte substanțe , în sensul că fiecare substanță urmărește conservarea ființei sale, conform propriei naturi. Conform acestei înclinații, tot ceea ce asigură conservarea umană și tot ceea ce împiedică contrariul aparține legii naturale."

forță constitutivă asupra dreptului pozitiv, în timp ce rațiunea nu are un statut normativ./5 Chestiunea forței normative a legii este ea însăși legată de problema forței obligatorii a acordului - a cărui origine se găsește în dreptul natural - deschizând calea recunoașterii de către Stat a caracterului inviolabil (deoarece însăși ființa omului este inseparabilă de dreptul la viață) al tuturor drepturilor acordate prin acord. Pentru a gândi ființa-în-comun într-un mod compatibil cu natura omului, trebuie mai întâi să facilităm o trecere dincolo de aparenta antinomie dintre putere și libertate , dintre dreptul suveran al comunității și cel al individului și dintre drepturile inalienabile și drepturile dobândite. Aceasta înseamnă că individul exprimă o valoare nu numai prin participarea sa la întreg, ci și la sine însuși - comunitatea având nevoie altfel să considere modul de a fi al individului nu ca pe un simplu instrument, ci ca pe un scop în sine, întrucât dreptul natural...[141] [142] [143] [144] [145] Drepturile trebuie să se desfășoare dincolo de granițele statului, confirmând că suveranitatea individului se află la originea oricărei obligații politice.

2 Caracterul convențional și puterea legii umane

Dreptul pozitiv uman (în ceea ce privește toate considerațiile relevante pentru tema legii eterne și a legii temporale naturale) nu poate fi redus la simpla exprimare a principiilor legii naturale. Deși își primește rațiunea de a exista prin conformitatea sa cu aceasta din urmă, [146]el capătă totuși o extindere specifică datorită aplicării sale istorice. [147]În ceea ce privește legea temporală - în măsura în care este distinctă de legea eternă a lui Dumnezeu [148]- Suarez face o distincție între naturală și pozitivă. Legea morală naturală, explică Suarez, este ea însăși temporală, deoarece este creată împreună cu omul, ca ceva distinct de legea eternă a lui Dumnezeu, care este în mod specific legea unei ființe necreate. Dreptul pozitiv, la rândul său, este subdivizat în drept divin sau canonic (care posedă un caracter supranatural și aparține sferei harului) și drept uman. Cartea a III-a

141 Ibidem, q. 97, a. 1.

142 Ibid., q. 93, a. 3: „Rezultă că toate legile, oricare ar fi ele, derivă din legea eternă în măsura în care purced din dreapta rațiune." Vezi Sfântul Augustin, *Le libre arbitre, [De libero arbitrio]* (op. cit.) I, 15, pp. 422-423.

143 Ibid., q. 94, a. 4: „(...) tot ceea ce omul este înclinat prin natură dezvăluie legea naturală; și este propriu omului să fie înclinat să acționeze conform rațiunii."

144 Ibid., q. 90, a. 4, ad 1: „Promulgarea legii naturale există prin faptul că Dumnezeu a introdus-o în mintea oamenilor în așa fel încât să poată fi cunoscută în mod natural."

145 Suarez, *De leg,* 3.20.3, 5, 8, 10, 11 (ed. Vivès, vol. 5, p. 253-260).

146 *De leg.,* 3.12.4 (ed. Vivès, vol. 5, p. 216): „(...) legea naturală interzice tot ce este imoral. Prin urmare, legea civilă nu poate deroga de la legea naturală, iar omul nu poate fi obligat în același timp prin legi care i se opun."

147 Ibid., 3.12.12 (ed. Vivès, vol. 5, p. 219): „Legea va fi obligată să se adapteze comunității umane conform condițiilor sale naturale. Din acest motiv, legile civile nu interzic toate viciile. Iar puterea de constrângere a statului nu se extinde la toate viciile, deoarece aceasta ar depăși condiția umană."

148 Ibid., 3.1.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176).

din *De legibus* ia ca punct de plecare studiul dreptului uman pozitiv, făcând referire la cartea a IV-a pentru o examinare a legii temporale divine sau canonice. De fapt, așa cum natura presupune harul, legea umană va trebui considerată ca fiind anterioară legii divine, conform ordinii generării sale? [149]Astfel, dacă harul se adaptează naturii, pentru a guverna comunitatea umană, natura omului ca atare necesită „comunicarea și relațiile echitabile ale inferiorilor cu superiorii atât reciproc, cât și între membrii înșiși, numai în domeniul actelor exterioare”.[150] [151]În acest sens, ar trebui reafirmată propoziția lui Toma de Aquino,21 care susține că ascultarea față de ființele umane ar trebui redusă la sfera comportamentului trupesc, adică, corespunzătoare ordinii subiecților umani și sensibili. În același mod, se confirmă faptul că tradiția canonică, așa cum amintește Suarez, [152]stabilește în mod obișnuit o analogie între dreptul civil și corp și între dreptul canonic, corp și spirit. Finalitatea dreptului civil constă în moralitate și căutarea unei utilități înscrise în domeniul temporal, care corespunde conviețuirii (și anume, pacea socială și dreptatea Statului), în timp ce dreptul canonic vizează fundamental mântuirea sufletului și abținerea de la păcate.2 [153]Astfel, dreptul civil „va îndruma guvernarea politică către cetate, protejarea drepturilor temporale și menținerea Statului în pace și dreptate. Aceste bunuri trupești sau temporale constituie, în consecință, obiectul legilor civile.”2[154]

Din aceste motive și pentru a răspunde nevoii de claritate și satisfacerii unui imperativ metodologic de comoditate expozitivă, pare potrivit să avem ca punct de plecare studiul dreptului uman, chiar dacă dreptul canonic reprezintă, de fapt, un subiect mai eminent. Această eminență poate fi explicată rațional în felul următor: de îndată ce binele spiritual al acestei vieți este identificabil cu o dispoziție intrinsec ordonată spre fericirea supranaturală, puterea politică, care prin ea însăși nu orientează oamenii spre o astfel de fericire, nu mai poate pretinde că îi îndrumă spre acest scop; *rațiunea de a fi a unei puteri* pare inseparabilă de scopul final pe care îl urmărește și de modul în care ne pregătește să-l atingem. Se pare astfel că puterea civilă, nefiind îndreptată spre fericirea supremă a vieții viitoare, nu poate pretinde să existe pentru fericirea spirituală a vieții pământești. Trebuie să concluzionăm – și acest lucru are repercusiuni asupra ordinii metodologice – că finalitatea imediată și obiectul unei puteri apar articulate proporțional; acestea nu posedă un sens de referință la scopul final al oricărei puteri care constituie inteligibilitatea și rațiunea de a fi. Și, în consecință, clasificarea dreptului uman în drept civil și drept canonic are rolul de a confirma că „puterea civilă nu are ca scop final fericirea supranaturală a vieții viitoare, nici pe cea a vieții prezente”. [155]În conformitate cu aceste distincții , pentru a produce specificitatea și inteligibilitatea dreptului uman pozitiv, este necesar în primul rând, din punct de vedere metodologic, să se determine originea, forma și

149 Ibid., 3.1.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176).

150 Ibid., 4.12.8 (ed. Vivès, vol. 5, p. 376).

151 Toma de Aquino, *versurile* II-II, q. 104, a. 5.

152 Suarez, *De leg*, 3.11.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 213).

153 Ibid., 3.11.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 213).

154 *Des lois* (op. cit.), I, 3, n. 21, p. 129.

155 *De leg.*, 3.11.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 213).

conținutul său, precum și limitele și condițiile promulgării sale. În al doilea rând, trebuie explicată natura, necesitatea, cerințele formale și tipul de obligație pe care este ținută să le includă printre aceste subiecte.

Când se ia în considerare noțiunea de drept pozitiv, aceasta apare printr-un proces de abstractizare, implicat în distanțarea sa față de legea divină și legea umană. Dreptul uman pozitiv este divizibil în dreptul poporului („ *iuris communis")* și dreptul care constă dintr-un element al unui drept propriu („ *iuris proprii"),* care privește o comunitate specifică.[156] [157] [158]După ce a fost realizată examinarea critică a dreptului gentilor, este potrivit să analizăm dreptul uman în particularitatea sa, care corespunde în mod corespunzător dreptului pozitiv uman și manifestă dreptul specific unei comunități sau unui stat. Împărțirea dreptului uman în civil și canonic nu ar trebui să ne facă să uităm că acesta din urmă, dacă poate pretinde a fi universal comun cu aceeași recunoaștere ca și Biserica, corespunde totuși, istoric și social, Bisericii lui Hristos; cu toate acestea, ar putea fi totuși împărtășit de adunarea popoarelor, care nu fac parte din Biserică? [7] Prin urmare, devine posibil și legitim să distingem două condiții în dreptul civil: una care se caracterizează prin simplitatea sa , astfel încât a existat la păgâni și se găsește la necredincioși , și cealaltă în armonie cu credința și se manifestă în practica printre credincioșii Bisericii.

Studiul aprofundat al dreptului canonic îi va permite lui Suarez să specifice acțiunea religiei în constituirea unei comunități. Religia, susține el, este eficientă în unificarea conștiinței cetățenilor. În acest fel, se pare, de asemenea, că relațiile guvernatorilor cu cei guvernați - care, în logica obedienței, constituie regula oricărei comunități politice - devin eficiente doar pe baza unei religii comune. Acest ultim punct, ca principiu al unificării și afirmării poporului, nu ar putea duce decât la identificarea unei pure invenții politice menite să protejeze prințul sau republica de corupție, așa cum susține Machiavelli? [8] Pentru Suarez, credința catolică, după același standard ca și justiția, reprezintă un fundament legitim al unificării comunitare . În acest sens, deoarece se referă la ordinea supranaturală - așa cum conceptul de corp mistic este aplicat corpului politic pentru a indica unitatea tuturor membrilor comunității, examinarea critică a dreptului canonic ar trebui să confirme prezența unei unități valabile doar în domeniul spiritual. În același fel, republica va fi descrisă ca un corp mistic, deoarece, ca corp politic, ar trebui să exprime o unitate echivalentă cu perfecțiunea ființei sale.

Înțelegerea procesului de unificare comunitară necesită, în esență, studiul comparativ al dreptului civil și al dreptului canonic, ceea ce permite atât canoniștilor, cât și juriștilor să evidențieze o diferență centrală: „materia legilor civile este

156 Ibid., 3.1.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176).

157 Ibid., 3.1.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176).

158 Machiavelli, *Discours sur la première décade de Tite Live* in *Œuvres* (Paris, 1952), I, XII, pp. 414-417. Vezi p. 415: „În acest fel, așadar, este datoria prinților și a conducătorilor unei republici să mențină în temeliile sale religia pe care o mărturisesc; căci nu există nimic mai ușor pentru a-și menține poporul religios și, prin urmare, bun și unit. De asemenea, tot ceea ce tinde să favorizeze religia ar trebui să fie binevenit, deși cineva ar recunoaște falsitatea; și cineva este obligat la aceasta cu cât are mai multă înțelepciune și cunoaștere a naturii umane."

temporală, cea a dreptului canonic este spirituală".[159] Aceasta implică, în plus, că o putere spirituală ar trebui să corespundă chestiunilor spirituale, iar o putere civilă chestiunilor temporale. Pare potrivit, așadar, să concluzionăm că, atunci când se ia în considerare originea și particularitatea puterii stabilite de legea civilă, acestea par a fi de ordin natural. Evident, aceasta nu înseamnă că ar decurge imediat din natură, ci sunt emanații ale unei puteri connaturale omului. În ceea ce privește legea canonică, aceasta este atribuită oamenilor prin intermediul unei puteri supranaturale; justificarea și înțelegerea acestei legi se găsesc în natura puterii din care emană. [160]Din această diferențiere reiese clar că puterea posedă o dublă funcție: de a îndruma ființele umane către un scop natural sau supranatural.[161] [162] [163] [164]Pentru prima, puterea politică se dovedește suficientă, în timp ce pentru a doua, scopul depășește capacitatea umană, dat fiind că numai Dumnezeu este capabil să-l îndrume pe om spre un scop supranatural. În acest sens, atâta timp cât nu este în contradicție cu credința și religia, ascultarea civilă în rândul creștinilor rămâne esențială, chiar dacă cerința își are temeiul în legea naturală.32

Când se ia în considerare dreptul civil și temporalitatea în care este înscris, este potrivit să se ia în considerare natura ființelor umane și puterea lor legislativă. Trebuie să se determine posibilitatea existenței la oameni a unei facultăți de a promulga legi care obligă alți oameni care sunt inițial egali cu ei și care posedă o libertate echivalentă.33 Este vorba de a explica și justifica cu precizie motivul pentru care, chiar dacă „omul a fost creat liber, el nu este totuși lipsit de capacitatea și dispoziția de a fi supus unui alt om pentru o cauză dreaptă și rezonabilă." [4] Căci la originea acestei probleme se află declarația că omul este liber din naștere și, de fapt, supus doar Creatorului său. Prin urmare, „suveranitatea *(principatus)* unui om asupra altuia contravine ordinii naturii și implică tirania". [35] Mai mult, acest punct este confirmat pentru Suarez prin referire la Părinții Bisericii, care au propus că omul a fost creat liber din fire și a primit direct de la Dumnezeu puterea de a-și exercita stăpânirea asupra creaturilor irațională; aceasta duce la concluzia că dreptul anumitor oameni de a-i subjuga pe alți oameni își are originea în păcat,36 sau în conflictul dintre oameni . De exemplu, conform analizei Sfântului Augustin, „în ordinea naturală în care Dumnezeu l-a creat pe om pentru prima dată, nimeni nu este sclav al omului sau al păcatului."37

Acum, dacă, pe de o parte, comunitatea umană este condusă imediat de Dumnezeu prin intermediul legii naturale, pe de altă parte, ea nu rămâne mai puțin liberă conform dreptului care îi este propriu. Este suficient, totuși, să înțelegem că deținerea unei astfel

159 Suarez, *De leg.*, 4.11.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 370-371).

160 Ibid., 4.prol. (ed. Vivès, vol. 5, p. 326).

161 Ibid., 4.1.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 326-327).

162 *DF* 6.6.10 (ed. Vivès, vol. 24, p. 688).

163 *De leg.*, 3.1.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176): „Întrebarea este următoarea: dacă, vorbind doar despre natura lucrurilor, oamenii pot conduce alți oameni și îi pot obliga prin propriile lor legi."

164 *DF* 3.1.8 (ed. Vivès, vol. 24, pp. 205-206): „În același fel, odată ce Statul este format, supunerea indivizilor față de conducătorul suveran sau puterea publică este naturală în măsura în care

de libertăți nu este incompatibilă cu o putere autonomă pentru ca comunitatea să se guverneze singură și să exercite o autoritate asupra membrilor săi, totul având în vedere permanent că trebuie exclusă supunerea comunității unui alt om, deoarece aceasta nu este concepibilă decât după criteriile principiilor legii naturale. Căci „Dumnezeu nu acordă imediat niciunui om o astfel de putere până când, prin intermediul instituției sau alegerii umane, nu este transferată altuia.”^ [8]

Omul se naște liber în virtutea singurului drept natural îndreptățit să-l acorde și nu pur și simplu printr-un precept [39.] Această specificare juridică se dovedește a fi un factor determinant, căci prescrierea legii naturale nu înseamnă că toată omenirea rămâne permanent liberă; echivalează cu a spune că nu există nicio interdicție

este conformă rațiunii naturale și este necesară pentru conservarea corespunzătoare a naturii umane.”

35 *De leg,* 3.1.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176).

36 Sfântul Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* trad. L. Moreau, revizuită de J.-C. Eslin, Editions du Seuil, 3 volume (Paris, 1994), voi. 3, Cartea XIX, 15, p. 126: „Cauza principală a sclaviei este, prin urmare, păcatul care îl face pe om să-l țină în robie pe om și întregul său destin.” Sfântul Augustin, citat în *Epistola a doua a lui Petru,* 2, 19: „Omul, de fapt, este sclavul celui care l-a biruit.”

37 Sfântul Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu* (op. cit.), volumul 3, Cartea XIX, 15, p. 126.

38 Suarez, *DF* 3.2.11 (ed. Vivès, vol. 24, p. 209). Suarez îl invocă pe Sfântul Augustin, pentru care este „o lege generală printre toți oamenii ca fiecare popor să se supună regelui său” (les *Confessions,* trad. Arnauld d'Andilly, ed. O. Barenne [Paris, 1993], III, 8, p. 105); fundamentul autorității regilor rezidă într-un acord al societății umane, care reafirmă tocmai că acesta nu izvorăște imediat dintr-o instituție divină, întrucât orice contract uman nu se realizează decât prin voința oamenilor.

39 *DF* 3.1.9 (ed. Vivès, vol. 24, p. 209).

ca un om să fie adus sub subjugare (fără de care transferul puterii ar deveni de neconceput). Trebuie să se înțeleagă că în logica alienării politice, o astfel de renunțare nu se poate realiza fără consimțământul omului sau fără un motiv legitim invocat de o putere dreaptă.[165] [166] În acest sens, se spune că întreaga comunitate politică (care este, prin urmare, autosuficientă conform concepției aristotelice) este de fapt liberă conform legii naturale, fără a fi subjugată unei cerințe individuale sau juridice exterioare ei; ea posedă sursa acelei puteri politice democratice iminent în interiorul ei ca întreg,41 atâta timp cât nu instituie un transfer de putere. Cu toate acestea, așa cum s-a analizat anterior, aceeași comunitate poate, prin propria voință, să renunțe la puterea sau dreptul său asupra unei alte puteri sau drepturi și că, în beneficiul unei anumite persoane sau adunări, poate revendica exercițiul legitim al puterii. [167]Astfel, devine posibil să înțelegem scopurile și limitele puterii politice

165 Ibid., 3.1.9 (ed. Vivès, vol. 24, p. 209).

166 Ibid., 3.1.9 (ed. Vivès, vol. 24, p. 209).

167 Ibid., 3.2.10 (ed. Vivès, vol. 24, p. 209), unde se citește: „În ultimă instanță, din această teză rezultă că niciun rege sau monarh nu primește (conform dreptului comun) putere politică direct de la Dumnezeu, ci prin mijlocirea voinței și instituției umane.” Această teză nu îl are ca autor pe Bellarmine, așa cum relatează pe bună dreptate Suarez; este deja prezentă în: Cajetan, *Autoritatea papilor și a conciliilor,* tract. 2, c. 10, ad 5, confirmă. 2; Alphonsus de Castro, *De lege poenali,* (Paris, 1578) I, c. 1 folie. 487-488; Jean Neys (Driedo A Turnhout), *Despre libertatea creștină*

pentru Suarez, admițând în același timp că autoritatea politică - implicând o putere temporală a oamenilor care guvernează - posedă un fundament just, adecvat naturii umane.[168] [169]

Obediența civilă datorată suveranilor prin mijlocirea legii civile, chiar dacă își are propriul fundament în legea naturală, se poate spune că este în vigoare conform dreptului genurilor, dat fiind că, în realitate, nu derivă direct din legea naturală, căci este necesar să presupunem de la început „unirea oamenilor într-un corp politic și într-o comunitate autonomă". Prin urmare, propoziția că aceasta provine din legea naturală presupune existența unui contract între ființe umane. Din aceasta, se înțelege de ce obligația de obedientă civilă - atât în forma, cât și în conținutul ei - nu este identică pentru fiecare grup de oameni supuși unui guvern. Gradul de obligație propriu legii civile există în fiecare națiune în raport cu instituția istorică și convențională a tărâmului și în raport cu contractul stabilit între guvernați și guvernanți în fiecare. Legile scrise (și tocmai aceasta constituie forța lor), sau anterior obiceiurile, pot introduce o constanță a regulilor în fața dezvoltării istorice, ceea ce oferă un remediu pentru falibilitatea memoriei umane.

Într-un mod analog cu Vitoria, Suarez determină funcția legii: să garanteze libertatea tuturor în așa fel încât transferul puterii să nu permită producții cantitative de forță sau o situație de anarhie. Legea civilă trebuie să fie expresia republicii și, respectând-o, cetățenii trebuie să se conformeze principiilor legii naturale și, în consecință, să asculte de cel care se îndreaptă spre împlinirea naturii sale umane. Subiectul legii, deoarece este conștient de finitudinea sa și de condiția sa de păcătos, acceptă liber necesitatea formulei universale date de legea naturală. Următorul lucru, însă, nu este mai puțin adevărat:

> Această ascultare nu necesită ascultare față de regele care ordonă lucruri ilicite sau contrare mântuirii sufletului. Iar perversitatea regelui ar putea fi atât de mult împotriva binelui comun al comunității sau a contractelor și acordurilor stabilite de regat, încât comunitatea oamenilor, printr-o hotărâre comună, ar putea anula contractele și acordurile stabilite de regat, precum și ascultarea și fidelitatea civilă datorate acestora.[170] [171] [172]

(Lovanii, 1540), I, cca. 2, paragraful 3, p. 98; Vitoria, O lecție despre *puterea politică* (op. cit.), n. 8, pp. 49-53; Soto, *De iustitia et iure,* Salamanca, intro. Mașină V și transmisie spaniolă. M. Gonzalez Ordonez (Madrid, retipărire 1967-1968), 5 volume, volumul II, Lib. Art. IV. 1, pp. 300-303; și Louis de Molina, *Of Justice* (Maguntia, 1602) vol. Eu, tract. II, disp. 21, p. 109.

168 *De leg.,* 3.1.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176).

169 *DF* 6.6.11 (ed. Vivès, vol. 24, p. 689).

170 *DF* 6.6.11 (ed. Vivès, vol. 24, p. 689): „...De asemenea, rezultă că legătura unei astfel de fidelități și ascultări nu obligă în anumite cazuri și poate fi chiar anulată în anumite circumstanțe, în condițiile stabilite explicit în acordul inițial dintre rege și regat sau implicite intrinsec de acesta, ca urmare a cerinței legii naturale însăși."

171 Ibid., 6.4.18 (ed. Vivès, vol. 24, p. 681).

172 Ibid., 6.4.15 (ed. Vivès, vol. 24, p. 680).

Astfel, în aceste circumstanțe, comunitatea politică are puterea legitimă de a-l demite pe rege, iar reprezentanții comunității acționează în mod legitim constrângându-l pe suveran sau executându-l în mod just, deoarece acțiunea lor se realizează în termenii unei autorități publice, mai degrabă decât private? [6] Prin urmare, supunerea față de legea civilă nu poate fi necondiționată. Dacă un rege legitim conduce într-un mod tiranic, iar comunitatea nu are altă modalitate de a-și asigura propria conservare decât prin înlăturarea regelui, această ultimă cale de atac este legitimă.4 [7] Și tocmai în acest moment, comunitatea politică acționează ca un întreg prin decizia publică, manifestând un acord al întregului corp tocmai prin afirmarea din nou ca entitate morală și colectivă.

Două argumente confirmă fundamentul politico-moral al neascultării de legile civile: (1) conform dreptului natural, este legitim să respingem violența cu violență; (2) deși chiar și un astfel de răspuns pare indispensabil pentru conservarea Statului, nu pare mai puțin repudiat de clauzele contractului original prin care comunitatea și-a transferat puterea suveranului . Folosind acest punct pentru a reinterpreta teza apărată de Toma d'Aquino, [173]este judicios din partea lui Suarez să spună (pentru a rezolva această aparentă dificultate, astfel încât să nu existe sedițiune atunci când cineva se opune unui rege care conduce tiranic) că, cu siguranță, o astfel de rezistență este produsul puterii legitime a comunității, care își propune să reducă un rău mai mare pentru popor. De asemenea, Suarez confirmă teza Marianei, conform căreia este licit să ucizi un tiran comparabil cu „o fiară feroce și crudă”4 [174]ca exercițiu al dreptului de a-ți apăra propria viață, așa cum este invocat în cursul războiului. Exemplul tiranicidului nu face decât să confirme un principiu general, conform căruia o lege pozitivă care contrazice un precept al legii naturale nu poate pretinde a fi lege, ceea ce se reduce la a afirma că legea naturală constituie fundamentul validității legilor pozitive.

Ordonanța legii umane, așa cum confirmă dimensiunea sa temporală și legitimarea anumitor condiții de sediție, are și ca normă regulatoare rectitudinea intrinsecă a actelor exprimată de legea naturală.[175] [176]toate având ca principiu constitutiv binele comun, [precum] și cea mai bună garanție pentru realizarea bunurilor

173 Toma de Aquino, *Opere teologice și filozofice, atât certe, cât și îndoielnice,* Opere XVI, cartea. I, cap. 6 (éditions Vivès, vol. 27, pp. 343-344): „Dar se pare că ar trebui să acționăm mai mult împotriva cruzimii tiranilor nu prin prezumția privată a unora, ci prin autoritatea publică. În primul rând, dacă este dreptul unei mulțimi să se întrețină de la un rege, puterea sa nu poate fi distrusă sau îngrădită pe nedrept de același rege, dacă puterea regală este abuzată tiranic. Dar dacă este dreptul unui superior să se întrețină de la un rege, ar trebui să așteptăm de la el un remediu împotriva răutății tiranului... Dar dacă nu se poate obține deloc ajutor uman împotriva unui tiran, ar trebui să recurgem la Regele tuturor, Dumnezeu, care este un ajutor în vremuri de ocazie și în vremuri de necaz.”

174 Juan de Mariana, *Del rey y de la institution royale* (1599; Madrid: Cartea pentru toți, 1961), vol. I, Cartea I, cap. VI, p. 109.

175 Vezi Toma de Aquino, *În IVEthicorum,* ed. Marietti (Torino, 1949), I, 12, n. 1023: „Omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur”, și *ST* I, q. 95, a. 2.

176 Suarez, *De leg.,* 3.12.19 (ed. Vivès, vol. 5, p. 221): „Legile umane pot stabili mediul just în ceea ce privește actele umane.”

particulare. Totuși, determinarea exactă a principiilor și normelor generale ale vieții morale pentru oamenii care trăiesc în societatea politică și caută reguli concrete de conduită necesită în mod necesar recurgerea la dreptul pozitiv. Astfel, legile pozitive implică o linie indirectă cu normele deduse din preceptele dreptului natural, iar această linie manifestă introducerea unor determinări complementare care, în același mod, dezvăluie circumstanțele care se dovedesc a fi contingente. Se verifică istoric în acest sens că, dacă legile pozitive sunt o aplicare a dreptului natural la situații concrete și schimbătoare, ele sunt, de asemenea, supuse unei posibile perversiuni.

Legea umană reprezintă, în ultimă instanță, modul unic prin care relațiile interindividuale[177] [178]poate fi reglementată într-o manieră temporală, obligând sau, în cele din urmă, constrângând indivizii hotărâți să-și urmărească interesul particular și îndreptându-i, în schimb, spre binele comun.5 [3] Studiul rațiunii existenței legii este îndreptat, prin acest fapt, spre determinarea caracteristicilor inerente ale oricărui drept civil. Dacă funcția suveranului constă în a fi în slujba binelui comun prin respectarea justiției, se pot deduce trei condiții specifice pentru fiecare lege civilă: (1) fiecare lege ar trebui să răspundă imperativului de a susține binele comun sau utilitatea publică; (2) aceste legi obligă toți membrii comunității politice, prin urmare au un obiectiv universal și, într-un mod fundamental, se afirmă în mod egal față de toți; (3) implică în mod necesar utilizarea finală a unei forțe constrângătoare pentru a fi eficiente. Afirmarea necesității legii civile este inseparabilă de afirmarea necesității unei puteri politice, fără de care orice republică este de neconceput. Și în absența legii, exercitarea puterii cu autoritate și dreptate ar fi imposibilă și, din același motiv, reglementarea puterii pentru binele comun ar fi de neconceput. În analiza finală , atunci când se iau în considerare legea și guvernul, acestea trebuie definite ca instrumente în slujba republicii și, prin urmare, a binelui comun, ceea ce duce tocmai la conceperea suveranului ca persoană publică.

În același mod, dreptul civil trebuie conceput din punctul de vedere al utilității sale pentru viața morală a omului, referindu-l la angajarea sa în drumul spre destinația sa finală, și anume fericirea. Cu toate acestea, în ceea ce privește condiția posibilității conservării comunității, dreptul pozitiv permite precizarea conținuturilor sociopolitice: dreptatea și pacea. Astfel, așa cum arată exercitarea puterii politice, „nu este posibil să se mențină dreptatea și pacea fără ca un guvern să aibă puterea de a comanda și de a

177 Ibid., 3.11.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 213), vezi, de exemplu, referința lui Suarez la Toma d'Aquino, *ST* II-I, q. 99, a. 3.

178 Ibid., 3.11.7 (ed. Vivès, vol. 5, p. 213): „Finalitatea Statului corespunde unei adevărate fericiri politice.”

pedepsi".[179] [180] [181] [182] [183]Puterea de a declara legea și dreptul, lipsite de orice putere reală de constrângere, este o pură iluzie, așa cum ne amintește Suarez.55 Conformitatea cu binele comun constituie, prin urmare, fundamentul exercitării legitime a oricărui drept civil.56 Legislatorul, prin intermediul dreptului civil, își pune în acțiune influența morală asupra comunității umane în scopul guvernării acesteia.

Pentru a înțelege procesul de procedare, este potrivit să ne referim la cele patru cauze care permit inteligibilitatea legii^ 7 (1) cauza eficientă a legii se referă la persoana care posedă puterea de jurisdicție. Dacă republica este ea însăși propria sa cauză, poporul, respectând legile civile, se supune republicii și, teologic, se supune și lui Dumnezeu, care este autorul puterii exprimate în aceasta din urmă; (2) cauza materială, numită subiectivă, rezidă în intelect sau voință, întrucât cauza materială numită obiectivă se referă la obiectul just vizat de lege; (3) cauza formală denotă metoda de autorizare și promulgare a legii; (4) cauza finală este, ca atare, identificată cu căutarea binelui comun. În același mod, s-ar putea spune că Suarez aplică cele patru cauze aristotelice la determinarea legii umane, ceea ce Vitoria58 [a] atribuit concepției sale despre puterea politică. Binele comun al statului este astfel identificat ca fiind cauza finală a legii civile. Prin intermediul justiției juridice, dreptul civil atribuie binelui comun o valoare meta-individuală, care, prin universalitatea sa, transcende simpla adăugare de bunuri particulare. Prin urmare, conferă o actualitate politică puterii morale pe care o exprimă. Politica, în termenii practicii legislative în istorie, nu poate urmări altceva decât umanitatea persoanei umane, realizată în viziunea suareziană ca rațiune și libertate. În termenii eticii dreptului natural, aceasta îi arată omului ce ar trebui sau nu ar trebui să facă pentru a fi cu adevărat om, adică demn de utilizarea pe care o face din rațiunea și libertatea sa. Conform acestor premise, dreptul uman are datoria, prin mijlocirea justiției juridice, de a stabili realizarea adecvată a moralei și politicii în funcție de finalitatea lor. Se înțelege în același mod că datoria dreptului natural constă, de asemenea, în a stabili că scopurile ordinii politice nu pot fi exterioare moralei fără a amenința realizarea istorică a unității rasei umane.

În acest sens, aparține legii umane să permită oamenilor să trăiască politic în pace și dreptate, acestea fiind condițiile pentru „conservarea adecvată a naturii umane".

---

179 *DF* 3.1.4; ibid., 6.4.4 (ed. Vivès, vol. 24, p. 676): „În primul rând, ...răzbunarea și pedepsirea fărădelegilor sunt ordonate spre binele comun al societății și, în același mod, au fost încredințate în mod unic celui căruia i-a fost încredințată puterea politică de a guverna comunitatea. În al doilea rând, a pedepsi este un act al unui superior care are jurisdicție; prin urmare, dacă o persoană privată o face, aceasta constituie un act de uzurpare jurisdicțională. În al treilea rând și în ultimul rând, dacă ar fi altfel, ar da naștere la tulburări și tulburări nesfârșite în stat și ar deschide calea către conflicte civile și asasinate."

180 Ibid., 6.4.18 (ed. Vivès, vol. 24, p. 681).

181 Suarez, *Des lois*, I, 7, n. 4, p. 188.

182 *Des lois*, I, 13, n. 1, p. 271.

183 Vitoria, *Leçon sur le pouvoir politique,* intro. și trans. M. Barbier, partea 1 (Paris, 1980), n. 2, p. 37 - 4°.

[184]Exigența politică rămâne, așadar, inseparabilă de sfera obligației: să realizeze în fiecare individ realizarea dimensiunii sale morale a existenței. [185]Legea umană exprimă astfel finalitatea morală a ordinii politice în sensul că, în calitate de instrument al puterii civile, obligă în conștiință, amintind astfel că această putere își trage originea ultimă de la Dumnezeu. Pare clar că efectele legii depășesc totuși limitele puterii umane și reafirmă implicit sursa sa divină. Acest lucru nu duce însă la concluzia că capacitatea de a stabili legi ar fi în sine spirituală și supranaturală și trebuie insistat asupra următoarei nuanțe: dacă caracterul divin al originii sale implică faptul că nu ar putea avea drept cauză ființele umane, ea exprimă totuși o legătură conformă cu ordinea naturală dintre oameni și ar putea fi calificată în acest sens drept naturală și umană.

În cele din urmă, acordul evocat între moralitate și ordinea politică își găsește limita în separarea constitutivă a întregii vieți sociale: sfera privatului și cea publicului. O altă distincție poate fi adăugată ecuației . În timp ce scopul imanent al legii naturale are ca scop producerea de ființe umane bune din punct de vedere moral, scopul propriu al legii civile este îndreptat spre binele comun. [186]Interdependența necesară a celor două domenii, însă , nu deduce identificarea lor. În niciun caz, explică Suarez, puterea statului, în acțiunea sa, nu poate acoperi întreaga sferă morală, ceea ce necesită interdicții și obligații specifice. [187]Este evident că legea civilă nu este în măsură să formeze baza moralității unui act. În schimb, ea impune obligația prin care rectitudinea morală a unei virtuți va fi respectată și, în acest sens, stabilește un mediu just în ceea ce privește virtutea. [188]Legea naturală, la rândul ei, servește la atragerea atenției dreptului civil asupra dimensiunii metapolitice a politicii, pe care sistemul legislativ trebuie să o întruchipeze, sub sancțiunea renunțării la împlinirea umană a omului în sfera socială. Eficacitatea umană a politicii apare acolo unde nimeni nu o așteaptă: în exigența morală. Statul, acționând în așa fel încât să facă posibilă temporar existența moralității în lume, stabilește relații umane pe termen lung.

Pentru a realiza acest lucru, existența legii presupune că legiuitorul ordonă și impune în mod eficient ceea ce a fost recunoscut proporțional cu rațiunea sa practică și ceea ce a fost acceptat de voința sa dreaptă. Se contribuie astfel la geneza legii ca modalitate moral eficientă de a-i ghida pe membrii comunității politice către scopul urmărit de legiuitor , și anume binele comun. Validitatea umană a legii ca mod de guvernare o arată clar ca instrument al puterii, în vederea îndeplinirii specifice a

184 *De leg.,* 3.11.7 (ed. Vivès, vol. 5, p. 213).

185 Vezi, în această privință, critica pe care Suarez o îndreaptă la adresa filosofiei politice a lui Machiavelli referitoare la tendința spre autonomia politicii în raport cu moralitatea, *De leg.,* 3.12.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 215).

186 Existența constrângerii este realizată în dreptul civil, în timp ce nu este realizată în dreptul natural.

187 *De leg.,* 3.12.12 (ed. Vivès, vol. 5, p. 219): „(...) dreptul civil urmărește să-i facă pe oameni buni din punct de vedere moral, dar nu absolut buni conform înțelegerii moralei. Pentru ca acest lucru să se întâmple, ar fi necesar ca aceștia să fie liberi de orice viciu, iar dreptul civil nu poate pretinde că are un mijloc eficient pentru aceasta, chiar dacă l-ar lua în considerare."

188 Ibid., 3.11.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 213): „(...) dreptul civil are în vedere moralitatea și utilitatea temporală a comunității umane."

ordinii comunității. Dispoziția către rațiune care prelungește geneza legii presupune trei momente: (1) judecata a ceea ce este drept, care necesită un act de înțelegere care scoate la iveală ceea ce este rațional și stabilește conformitatea unui act cu sursa principală a rațiunii; (2) alegerea a ceea ce rațiunea a oferit ca fiind compatibil cu rectitudinea, implicând o angajare a voinței de a îndeplini actul ales ca drept; (3) înțelegerea care impune ceea ce este drept, iar acest act de poruncă constituie tocmai legea.

Rezultă de aici că guvernarea – dincolo de propria sa obligație politică, întrucât îi revine sarcina de a face posibil binele comun prin intermediul legii civile – trebuie să răspundă obligației morale de a se conforma funcției naturale a puterii politice.[189] Însă datoria morală a membrilor comunității politice de a respecta legile corespunde datoriei politice a autorității legislative. O astfel de obligație este de a înțelege măsura în care contribuția cetățenilor susține realizarea socială a binelui public. În ultimă instanță, indiferent dacă se ia în considerare datoria guvernatorului sau pe cea a guvernaților, aceasta pare inseparabilă de imperativul binelui comun. Obligația constituie specificitatea legii, căci dacă cetățenii nu sunt obligați să respecte legile, puterea de a guverna și-ar pierde orice eficacitate. Ea exprimă în acest sens o dublă dimensiune, reflexivă și bilaterală: (1) prin legătura care se aplică guvernatorilor și (2) prin legătura care se aplică celor guvernați. Din perspectivă teologică și politică, rezultă că din momentul în care puterea politică este subordonată puterii divine și rămâne în slujba ei, legea umană implică obligația în conștiință a membrilor comunității politice. Astfel, obligația legii civile își găsește originea în afirmarea unei duble autorități: (1) obligația decurge din voința divină, izvor al legii eterne și principiu al legii naturale ca primă cauză, inducând ascultarea de legile umane în limitele stabilite anterior ; (2) obligația voinței politice provine din aceasta ca a doua sa cauză, întrucât dirijează un act sau un comportament particular în ordinea temporală. În consecință, forța și puterea obligației constitutive ale legăturii întregii comunități există în dreptul civil datorită coincidenței a două cauze: voința universală a legii eterne și voința particulară a suveranului. Teoria obligației legislative desprinsă din aceste analize servește tocmai pentru a permite comunității politice a oamenilor asociați organic într-un Stat, prin intermediul unui drept natural, să posede „o jurisdicție temporală supremă asupra sa”.[190] [191]

3 Geneza etico-politică a statului

Dreptul civil, care se află în centrul articulării dintre morală și politică, dezvăluie, în consecință, că dezvoltarea umană a omului are loc în mod necesar în cadrul unei comunități. El asigură astfel trecerea de la teoria morală a legii naturale la teoria socială.

189 *DF* 3.9.4 (ed. Vivès, vol. 24, p. 249): „(...) puterea guvernării umane nu transcende ordinea umană și este instituită în principal pentru a dirija relațiile dintre oameni.”

190 Ibid., 3.5.11 (ed. Vivès, vol. 24, p. 228).

191 *DF* 3.1.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 204).

Cu toate acestea, pornind de la aceasta, devine necesar să se înțeleagă existența grupurilor sociale și forma istorică care promovează unificarea: Statul ca și condiție a unificării acțiunii, în ciuda diversității relațiilor umane. Aceasta din urmă trebuie înțeleasă la Suarez nu într-un sens strict formal și juridic; dimpotrivă, denotă comunitatea perfectă, organizată politic și ordonată către un ansamblu de puteri conferite de dreptul civil pentru a îndeplini scopul comunitar care corespunde binelui politic comun.

Formula Sfântului Paul despre „corpul mistic", atunci când este aplicată comunității politice, permite înțelegerea specificității procesului de unificare spre care ar trebui să tindă Statul. Stabilirea unei analogii cu corpul uman se dovedește revelatoare.66 Pe de o parte, noțiunea de „corp" exprimă o unitate care corespunde celei a membrilor unei comunități, analogă unității organice a corpului uman, acesta din urmă constituind un punct de referință incontestabil datorită armoniei sale interioare. Este posibil să se prevadă o similaritate clară între guvernarea republicii temporale și corpul uman. Cu toate acestea, trebuie să ne ferim de confuziile care ar putea apărea limitându-ne la o astfel de analogie, motiv pentru care menținem noțiunea de „corp mistic". Corpul, prin procesele fiziologice care îl structurează, asigură conservarea fiecăreia dintre părțile sale; conservarea fiecărei părți rămâne subordonată conservării întregului. Acum, în corpul politic, un astfel de principiu poate fi negat: cel care încearcă să spună că fiecare parte nu are alt centru de interes decât ea însăși și cel care susține, de exemplu, că un bine pentru parte nu poate constitui un rău pentru întreg și invers.

Moștenirea aristotelică a teoriei justiției distributive permite atât aducerea în discuție a unei probleme concrete, cât și începutul unei soluții. Ideea de distribuție[192] [193]primește o extindere dincolo de sfera economică, întrucât societatea ca totalitate și considerată din punctul de vedere al justiției implică o diviziune a funcțiilor, drepturilor și îndatoririlor. Considerând societatea ca un sistem global de distribuție, Suarez este în egală măsură preocupat de evitarea tezei care identifică societatea ca o entitate distinctă a indivizilor care o alcătuiesc și evită, de asemenea, o concepție individualistă în care societatea este doar însumarea indivizilor și a interacțiunilor lor. Teza justiției distributive permite utilizarea reînnoită a metaforei corpului, insistând asupra faptului că societatea nu există în absența indivizilor, între care există o distribuție și care participă, de asemenea, la întreg. Și justiția, de asemenea, implică faptul că indivizii nu și-ar putea afirma existența socială fără regula distribuției care le atribuie locul în întreg. Tocmai acolo justiția, prin intermediul instituțiilor, direcționează ansamblul operațiunilor comune. În acest fel, Suarez68 ne amintește că formula generală a justiției - a da fiecăruia ceea ce i se cuvine *(jus suum unicuique tribuens)* - se află, în acest sens, în centrul înțelegerii morale a corpului politic.

Metafora corpului, care în sine se armonizează și ea cu dezvoltarea unei persoane vii, exprimă următoarea exigență: perfecționarea facultăților umane care necesită în cazul specific o autoritate și o direcție . Conform logicii legăturii care unește partea

192 *Disputa asupra justiției,* în *Opuscula theologica,* s. 1, nr. 12 (ed. Vivès, vol.11, p. 518-519).
193 Ibidem, s. 1, nr. 9 (ed. Vivès, vol. 11, p. 518).

cu întregul, se pare că societatea domestică, în mod firesc în primul rând, nu este suficientă în acest sens. Familia, în raport cu societatea politică, constituie o societate imperfectă, deoarece nu permite realizarea progresivă a posibilităților umane precum artele, economia, științele, dreptul etc. și, în același mod, nu duce la realizarea destinației sale morale. Multiplicitatea și juxtapunerea familiilor nu ar putea fi decât ocazia unui agregat accidental. [194]Pentru ca o comunitate să revendice statutul de societate politică, trebuie să existe o echilibrare a multiplicității umane în direcția uniunii morale, ceea ce presupune un acord liber, expres sau tacit, care implică cooperare și asistență reciprocă, precum și subordonarea față de autoritatea suverană a comunității. Societatea [195]perfectă sau comunitatea civilă, conform tezei aristotelice, constituie scopul societății domestice, iar specificitatea comunității perfecte constă tocmai în implicarea unei puteri publice, a unei autorități. De aici ar trebui extrase două dimensiuni constitutive ale acesteia din urmă: (1) dimensiunea unei comunități sociale la care toți oamenii participă prin faptul că posedă o natură rațională și aspiră la același bine comun; și (2) dimensiunea comunității politice formată de o congregație morală, Statul, instituită de legea umană în deplină concordanță cu natura rațională. Prin urmare, avem de-a face cu o regrupare de oameni care, uniți prin convenții, se orientează spre un scop comun sub conducerea unei autorități, implicând o legătură morală prin care indivizii nu trăiesc între ei ca persoane private, ci ca elemente ale unei întregi comunități statale.

Prin urmare, există o distincție clară: regrupările umane nu sunt identificabile cu turmele, ci cu societățile; ele nu sunt generate pur și simplu de natură, ci implică o conformitate cu natura, însoțită de voință. Fără naturalitatea socială, nicio grupare nu ar lua naștere; voința nu poate pretinde să producă independent de un fapt dat care a existat anterior. Și în absența voinței, doar instinctul comunitar ar putea prevala fără apariția posibilității unei sociabilități complete. Dacă înțelegem libertatea umană ca putere de a alege, asocierea politică va fi interpretată în dimensiunea sa umană, și anume, ca liberă, dar nu decât dacă decizia intervine într-un mod direct. Cu toate acestea, așa cum relevă introducerea fiecărei convenții, intervenția efectivă a libertății prin intermediul unei decizii presupune o legătură directă cu natura.

În această perspectivă, pentru ca apariția puterii politice să fie inteligibilă, ea trebuie repusă în complexitatea necesității și a voinței, marca dimensiunii politice a umanului. Prin urmare, asocierea politică „nu a fost actualizată fără un acord particular, fie expres, fie tacit”.[196] [197] [198] [199] [200]Pentru a exista o societate, este necesar să se facă referire la

194 *De leg.,* 3.1.3 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176-177).

195 *De opere six dierum* 5.7.3 (ed. Vivès, vol. 3, p. 414) și *De leg.,* 3.35.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 316): „Motivul rezidă în faptul că comunitatea este situată deasupra oricărei persoane care îi aparține.”

196 *Despre munca de șase zile* 5.7.3 (ed. Vivès, vol. 3, p. 414): „(...) o anumită uniune politică, care nu se realizează fără un acord expres sau tacit de asistență reciprocă.”

197 *De leg.,* 3.3.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 182).

198 Ibid., 3.3.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 182).

199 *De opere sex dierum,* 57,6-8 (ed. Vivès, vol. 3, pp. 414-415).

200 *Legi,* I, 6, n. 20, pp. 180-181 și *De leg.,* 3.9.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 203): „Puterea legislativă

voința dată, căci fără acord, aceeași societate rămâne de neconceput . Statutul ontologic al omului ca ființă creată sau împărtășită este înzestrat, prin natura sa, cu potențialități specifice care constituie matricea existenței politice, care ar trebui să-i permită să-și îndeplinească cea mai înaltă funcție: aceea de a fi un participant liber la geneza oricărei organizații sociale și a celei mai exaltate forme istorice a acesteia, și anume Statul. Înțelegerea politică a acestei libertăți participative, așa cum confirmă condiția naturală a oamenilor (implicând o cooperare armonioasă între cauza primă, Creatorul, și cauzele secundare), poate fi manifestată istoric într-un mod expres sau tacit.

Prin urmare, comunitatea civilă nu poate rezulta din evoluția naturală a comunității familiale, la fel cum nici o descendență naturală nu ar putea pretinde că atinge statutul de națiune, întrucât existența acesteia din urmă presupune libertatea ca și condiție. Din punct de vedere istoric, o decizie liberă implică un acord care constituie cauza eficientă și proximă a societății civile. Este evident că, pentru Suarez, un astfel de consimțământ rezidă în natura socială a omului, care îl are pe Creator ca fundament final? [2] Societatea politică, având natura ca origine și desăvârșită prin medierea acordului voințelor, necesită păstrarea acestui acord de către o forță unificatoare, o autoritate civilă, care dirijează activitatea membrilor întregului către un scop comun. Unitatea Statului în sine este subordonată supunerii membrilor acestei autorități, ceea ce exprimă principiul în mod intrinsec? [3]

Examinarea critică a condiției naturale a oamenilor confirmă, de asemenea, că puterea civilă nu este rezultatul păcatului, ci a ceva fundamental conform naturii, căci trebuie spus că a existat chiar în starea de inocență , sub forma unei autorități directive și nu coercitive? [4] Autoritatea politică realizată este echivalentă cu o unificare morală umană, ducând la existența unui singur suveran, a unei singure legi și a unei singure finalități identice pentru toți. Autosuficiența societății politice implică o autonomie juridică ca autoritate specifică și supremă. Prin urmare, societatea civilă se definește prin aptitudinea de a primi legi și de a fi guvernată politic? [5] ceea ce implică existența unei puteri supreme sau a unui suveran care nu poate fi limitat de interese particulare, nici împiedicat în realizarea funcțiilor sale. Pentru această condiție, va fi legitim să vorbim despre Stat și se va putea asimila societatea civilă unei mulțimi unite moral, luând numele de corp mistic. [76]

După cum amintește Suarez, Sfântul Ieronim și Sfântul Ciprian, pornind de la imaginea trupului, presupun în special că, pe de o parte, nu numai că „prințul este necesar în republică, ci și că ar trebui să existe doar unul”.77 Pe de altă parte, termenul „mistic”, introducând o diferență față de corpul fizic, indică existența unei ordini spirituale care transcende referința la o astfel de materialitate. În același mod, o distincție între persoana morală și juridică și persoana fizică devine legitimă^ [8] „Când vorbim despre un suveran politic unic, înțelegem un tribunal sau o putere fie într-o singură persoană fizică, fie într-un consiliu sau o congregație a mai multor persoane, ca într-o persoană fictivă *[una persona fata]”.* [79] Persoana presupusă, echivalentă cu ceea ce s-ar numi persoana morală, indică pentru Suarez că nu se poate face referire la o

rezidă în totalitatea corpului politic, astfel încât nici comunitatea, fără a

persoană fizică *(persona vera),* ci este vorba tocmai de a ajunge la o dublă opoziție: cea a persoanei individuale cu persoana colectivă și cea a persoanei fizice cu persoana morală. În perspectiva suareziană , urmează o identificare între caracterul fictiv și mistic al persoanei. Atributul de persoană se aplică atât sferei individuale, cât și celei colective. Este potrivit ca această teorie a persoanei morale, prin exprimarea unității corpus *politicum mysticum,* să reflecteze asupra sursei ontologice a societății politice și să insiste asupra implicației reciproce a unității și a ființei.

A propune că republica constituie un corp mistic vine înapoi la recunoașterea faptului că este analogă – în limitele formulate anterior – unui organism a cărui unitate nu este concepibilă fără diversitate. Este potrivit să promovăm în același mod realitatea morală a unității sociale, distingând-o cu atenție de o agregare mecanică sau de o unitate fizică. Identificarea republicii cu un corp mistic confirmă statutul său de unitate și, în consecință, conduce la investigarea ființei specifice a comunității politice. Condiția întregii ființe-în-comun rezidă în faptul că aceasta constituie un...

gouvernant, ni le gouvernant sans la communauté, n'aient de compétence pour établir les lois."

76 *De leg.,* 3.2.4 (ed. Vivès, vol. 5, p. 181).

77 *DP* 3.1.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 204).

78 Ibid., 3.1.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 204).

79 Ibid., 3.1.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 204).

unitate; aceasta din urmă, ca principiu ontologic, este susceptibilă de a fi pusă în practică , căci permite stabilirea bazelor organizării republicii. Unitatea este, de fapt, deductibilă nu numai din necesitatea comunității și a funcționării puterii sale, ci și din scopul său, identificabil cu conservarea sa.[201] [202]Căci unitatea republicii care constituie perfecțiunea sa este tocmai un bine în sensul că această unitate trebuie dorită de realitatea perfecțiunii sale, și anume coexistența și pacea prin dreptate între oameni.

Pornind de la distincția dintre persoana fizică și persoana morală, este nu mai puțin necesar să se facă o diferențiere între unitatea reală și unitatea fictivă. Astfel, în ceea ce privește ființele simple, unitatea lor este identificabilă cu simplitatea . Dacă se consideră unitatea republicii ca persoană morală, aceasta presupune compoziția unor părți (indivizi, reprezentanți, instituții etc.) care sunt ireductibile la pura lor integrare în totalitate. În ceea ce-l privește pe individ , acesta are un mod de a fi distinct de republică; ființa sa este inseparabilă de ființa-în-comun proprie Statului, fără a se contopi cu aceasta. Astfel, așa cum ne amintește Suarez în mai multe locuri: „Omul, prin natura sa, tinde spre comunitatea politică și are nevoie de aceasta pentru conservarea adecvată a vieții sale, așa cum a învățat pe bună dreptate Aristotel."^ [1] În cele din urmă, constituirea unei ființe-în-comun nu este, așa cum se întâmplă în manifestarea unei astfel de tendințe, produsul unui simplu calcul al intereselor sau al unui proces transcendent care face abstracție de cauzele secundare; mai degrabă, ea

201 Ibid., 3.1.4 (ed. Vivès, vol. 24, p. 204).

202 *DF* 3.1.4 (ed. Vivès, vol. 24, p. 204). Vezi *De leg.,* 3.1.3 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176-177); ibid., 3.1.12 (ed. Vivès, vol. 5, 179); *De opere sex dierum* 5.7.5 (ed. Vivès, vol. 3, p. 414).

exprimă o operă umană temporală, circumscrisă inițial de ordinea naturii și care induce un efort permanent. Implicația ontologică a recunoașterii aptitudinilor umane constă tocmai în unirea acțiunii divine cu cea umană. A defini individul ca animal social are consecința integrării socializării în procesul moral uman al dezvoltării temporale a umanității. În același mod, este vorba de a indica clar dacă figura suveranului poate lua decizii conform unei logici care imită fondarea unei ordini sociale analoage cu cea creată de Dumnezeu. De fapt, structurarea socială pare anterioară oricărei acțiuni guvernamentale. Este un rezultat al legii naturale, fără de care orice organizație socială este incapabilă să-și atingă scopurile proprii. Prin urmare, guvernul realizează o astfel de ordine și o menține. Într-adevăr, tendința de a trăi ca o comunitate nu duce la o ordine armonioasă care ar putea fi menținută prin libera interacțiune a relațiilor dintre indivizi, fără a fi nevoie de un director politic principal. Într-adevăr, ordinea în sfera umană nu este dorită și realizată în mod liber; ea necesită putere politică.

Când se investighează originea poziției conform căreia puterea politică – cu condiția de a fi instituită în conformitate cu legea naturală – este justă și legitimă, așa cum amintește Suarez,[203] [204] [205]Aceasta ne conduce înapoi la teza pastoratului, dezvoltată de Părinți ai Bisericii precum Sfântul Ieronim83 și Sfântul Ciprian84 · Din punct de vedere teologic, pastoratul este legat de mântuire, deoarece se preocupă de îndrumarea fiecărei persoane, precum și a comunității, spre mântuire. În interpretarea Părinților Bisericii menționați mai sus, aceasta implică faptul că pastoratul se află într-o relație strictă cu legea, deoarece calea spre mântuire necesită o supunere față de ordinea voită de Dumnezeu. Prin urmare, pastoratul este inseparabil de credința în adevărul proclamat de religie. Cu toate acestea, pentru Suarez, guvernarea politică a oamenilor este ireductibilă în înțelegerea sa a pastoratului sufletelor, în același mod, de exemplu, în care stabilește clar distincția între finalitatea dreptului civil și cea a dreptului canonic. O escatologie precară (care își ia măsura din securitate, economie, implementarea - reglementărilor, păstrarea coexistenței etc.) care ar face posibilă puterea politică este avansată în fața unei escatologii incapabile să gestioneze urgența condiției umane actuale. Guvernarea politică necesită stabilirea, într-un cadru istoric, a unor reguli care să determine cum să te comporți în relație cu ceilalți, cu instituțiile și cu puterea suverană. A guverna nu este mai inteligibil ca un act analog actului divin în raport cu natura sau al unui păstor în raport cu turma, ci presupune utilizarea unei raționalități proprii istorizării sferei publice; aceasta duce la o limitare a forței celui mai puternic prin statul de drept, la o egalizare a celui mai puternic și la posibilitatea unei combinări a celui mai puțin puternic împotriva celui mai puternic. Exercitarea temporală a puterii este comparabilă cu o ancorare în sfera temporală, subliniind procesul nedefinit al artei politice și promovând în același mod o concepție a unei istoricități deschise.

Orice formațiune socială se bazează, de fapt, pe o dezvoltare umană naturală, exprimată prin faptul de a fi un animal social. Acest statut, însă, nu poate ascunde

203 Ibid., 3.1.4 (ed. Vivès, vol. 24, p. 204).
204 Sfântul Ieronim, *Scrisoarea 125,* către țăran, nr. 15 (PL. 22, 1080).
205 Sfântul Ciprian, *Quodidolas non sint,* cap. 8: ACTUL 3, 26 (PL. 3, 576).

situația ambiguă a omului. Pe de o parte, prin libertatea și rațiunea sa, omul ocupă un loc central, care vine să confirme scopul suprem spre care ar trebui să fie destinat. Pe de altă parte, însă, el se confruntă în egală măsură cu caracterul incert și nedeterminat al destinației sale; umanitatea sa îi apare ca o marcă a slăbiciunii și limitelor sale, în raport cu o totalitate care îl depășește. Posibilitatea îmbunătățirii sale , ca însăși rațiune care asigură conservarea sa, necesită omniprezența celorlalți. Astfel, a defini omul ca animal social implică recunoașterea în el a unei sarcini morale inseparabile de îmbunătățire, prin care dovedește că este pregătit să scape de condițiile psihologice și fizice ale existenței sale empirice. Prin libertatea voinței sale și autonomia pe care i-o conferă rațiunea sa, omul poartă în sine o putere de ruptură și de început. Aceasta dă naștere, de asemenea, perspectivei unei împliniri care tinde spre o finalizare, dirijată de o providență care îl împacă pe om cu lumea. O astfel de îmbunătățire, inseparabilă de amenințarea corupției – în măsura în care confirmă conținutul noțiunii de stare naturală – implică un proces constrâns și irealizabil, având însemnătatea unei propedeutici a moralei.

La originea legăturii sociale dintre oameni se află mai mult decât caracterul contingent al unei indigențe fizice asupra căreia Vitoria a insistat în mod pertinent. O exigență ontologică prezidează aici, căci a fi definit ca animal social exprimă o tensiune dintre natură și har, adică posibilitatea libertății de a transcende căile necesității, însoțită de refuzul unei geneze empirice a valorilor sociale și morale. Pentru a exista uman, omul nu poate gestiona economia în perspectiva suareziană fără ajutorul virtuții *(auxilium virtutis*). Mai mult, un astfel de ajutor nu poate exista decât prin societatea care constituie instrumentul privilegiat al rectificării moralei și al uniunii indivizilor. Socializarea, ca deschidere a destinului pământesc specific al omului, inaugurează viitorul rațional al destinului uman. Fiecare om are nevoie de alți oameni și de moștenirea experienței lor, [206]de tradiție, de o muncă colectivă continuă și de cultură, așa cum este înscrisă în durata umanității fiecărei persoane într-o lume care poate fi a sa, grație dezvoltării adecvate a aptitudinilor sale. Aceasta presupune existența fiecărui om într-un loc propriu, conceput într-o logică a extensiei: familia, grupul social, organizarea politică ce implică asistență reciprocă și legătura universală a necesității . Suarez amintește, în această perspectivă, diferența existentă între o comunitate imperfectă sau familială și comunitatea perfectă sau politică: prima este compusă din soț, soție și copii, în timp ce a doua, care constă din numeroase familii, este autosuficientă și aptă în sine pentru a-și procura toate lucrurile necesare unei vieți bune. [207]Pentru ca aceasta să funcționeze, existența...

a unei puteri consonante cu guvernarea comunității este o condiție pentru posibilitatea

206 *Despre munca de șase zile* 5.7.7 (ed. Vivès, vol. 3, p. 415): „(...) căci indivizii nu pot experimenta totul singuri."

207 *De leg.,* 3.1.3 (ed. Vivès, vol. 5, p. 177): „(...) Prin însăși natura lucrurilor, o comunitate politică, formată cel puțin dintr-un oraș-stat și din mai multe familii, este necesară și pentru rasa umană."

conservării autonomiei acesteia.[208] [209]Acordul comunității perfecte cu rațiunea și legea naturală implică, în această perspectivă , un acord similar cu puterea destinată să guverneze, fără de care ar exista amenințarea unei dizgrații politice (discordie și anarhie) și a unei dizgrații ontologice (corupție și înstrăinare de binele suprem). Prin urmare, nu ar fi absurd să presupunem că o constituție bazată complet pe principiile legii naturale ar putea rămâne pentru specia umană justificarea ultimă a existenței sale istorice.

Pentru ca un astfel de acord să aibă efect istoric, este necesar să se recurgă la un magistrat civil care, prin suveranitatea funcției sale, dispune conform puterii sale politice, din facultatea promulgată de legi,88 ceea ce include în mod necesar - așa cum au arătat analizele precedente - puterea de a conduce membrii comunității. Din momentul în care fiecare membru își caută interesul particular - adesea în contradicție cu binele comun - o dizarmonie de fapt, internă comunității, nu poate fi negată. Căci, așa cum confirmă experiența și practica politică, ceea ce conduce accidental interesele particulare la a se acomoda intereselor binelui comun nu poate ascunde faptul că interesele particulare sunt satisfăcute nu prin respectul pentru valoarea lor comună, ci pur și simplu pentru că aceasta răspunde interesului lor particular.[210] [211] [212]Acest raport conține una dintre dovezile, printre cele evocate anterior, ale „legitimității și necesității puterii politice”,9° aceasta din urmă dezvăluind unui om sau unei multitudini de oameni ceea ce constituie puterea de a guverna.

O dublă cerință pentru înțelegerea puterii politice se manifestă prin aceasta: aceea de a explica necesitatea forței obligatorii în mod natural și aceea de a o justifica practic. Pentru Suarez, trebuie să înțelegem, așa cum remarcă ironic, că o astfel de putere le revine oamenilor deoarece aceștia „nu sunt guvernați în mod natural în politică de îngeri și nici direct de Dumnezeu Însuși, care operează în mod obișnuit prin intermediul unor cauze adecvate”. [Chiar] și printre îngeri, există un guvern și o ierarhie. Prin urmare, în mod necesar și natural, oamenii nu pot fi guvernați decât de oameni.[213] [214] [215]Și în această perspectivă, argumentul dezvoltat de Suarez nu se bazează pe referința la păcat, ci pe condiția naturală a omului definită de faptul că „omul este un animal social și necesită prin natura sa o formă de viață comunitară înainte de a fi în mod necesar condus de o

208 Ibid., 3.1.4 (ed. Vivès, vol. 5, p. 177).

209 Ibid., 3.1.6 (ed. Vivès, vol. 5, pp. 177-178): „Guvernul uman, atunci când este suveran în ordinea sa, posedă puterea de a stabili legi proporționale cu sfera sa de competență , și anume, poate stabili modul valid și just al legilor civile sau umane prin drept natural pentru a realiza celelalte condiții necesare legii.”

210 Ibid., 3.1.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 177).

211 Ibid., 3.1.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 177).

212 Ibid., 3.1.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 177).

213 *DF* 3.2.17 (ed. Vivès, vol. 24, pp. 211-212): „Puterea regală nu provine dintr-o instituție divină pozitivă; dimpotrivă, ea își are originea doar din rațiunea naturală prin intermediul voinței libere umane.”

214 *De leg.,* 3.1.12 (ed. Vives, vol. 5, p. 179).

215 Kant, *Projet de paix perpétuelle,* trad. J. Gibelin, 3° édition (Paris, 1975), 2° section, 1° sup - plément, p. 44.

putere publică”.9 [3]

Un punct particular al reflecției suareziene ilustrează acest lucru. Metafora guvernării îngerilor și paralela sa cu guvernarea oamenilor permite o interpretare teologico-politică a formulei kantiene a „poporului demonilor”. Problema naturii decăzute a omului, lăsând loc condiției naturale a oamenilor, nu se recuperează datorită înscrierii teologice a legii naturale în istorie; mai [degrabă] , ea sporește dificultatea prin faptul referinței sale la chestiunea puterii politice, adică pune problema limitei realizării politice a principiilor legii naturale și a renunțării la un model de societate civilă perfectă. Astfel, cetatea temporală nu va putea niciodată să se realăture cetății eterne a lui Dumnezeu, deoarece acest lucru ar necesita ca credința să se substituie ca forță unificatoare a comunității printr-o legătură naturală. Nefiind nici poporul îngerilor, nici poporul demonilor, guvernarea oamenilor de către oameni confirmă că nu moralitatea precede o organizare judicioasă a Statului. Dimpotrivă, este potrivit să sperăm prin intermediul acestora din urmă la o posibilă moralizare, virtutea reprezentând o condiție necesară, dar nu suficientă, pentru instaurarea unei lumi umane. Nu este necesar să existe îngeri pentru a constitui un Stat ale cărui principii sunt conforme legii naturale, căci este posibil, în ultimă instanță, să se găsească o soluție pentru creaturile ale căror motive de acțiune se bazează pe opoziția față de virtute. Puterea Statului și organizarea sistemului de legi civile sunt îndreptate către cerința universală de conservare revendicată de orice ființă rațională; cu toate acestea, acest lucru nu ascunde interesele particulare care se străduiesc să se scutească de legile Statului, forța lor fiind anulată în cele din urmă, ceea ce înseamnă că rezultatul public este același dacă indivizii nu sunt ghidați de interesul lor particular și aspiră în mod natural la binele comun.

Prin urmare, virtutea dobândită în rândul ființelor umane nu poate fi o condiție pentru ieșirea la iveală a Statului: în primul rând, pentru că ordinea politică pare să nu poată scăpa de conflictele istoriei empirice și, în al doilea rând, pentru că Statul are ca origine forța. Nu este necesară nicio transformare morală pentru înființarea Statului: nu sunt necesari nici îngeri, nici demoni, deoarece este necesar să-l formezi cu finitudine și falibilitate umană. Aceste din urmă calități nu sunt cele care amână la nesfârșit formarea comunității politice; dimpotrivă , ele pot fi utilizate în favoarea acesteia. Dacă se iau în considerare pasiunile ostile ale indivizilor, cele față de ceilalți, precum mândria și concupiscența, acestea apar în perspectiva rațiunii calculate să funcționeze în cadrul legii, ca aceeași matrice a ordinii politice. Chestiunea înființării Statului nu poate, în consecință, să corespundă cu cea a unei organizații conforme de la bun început principiilor legii naturale. Se revine la articularea dintre condiția naturală a oamenilor și dezvoltarea lor istorică, implicând opoziția voințelor individuale între ele. Această condiție nu face ca problema Statului să fie insolubilă; mai degrabă, oferă o justificare pentru elementele soluției sale.

Puterea Statului este instituită „pentru a ordona relațiile dintre oameni”;[216] [217] [218] [219] [220]Ea utilizează antagonismul intereselor particulare în elaborarea acestei ordonări, astfel încât aceasta se întoarce la ea însăși pentru a produce o situație de echilibru corespunzătoare dreptății și păcii.” [6] O astfel de situație se armonizează cu una în care se afirmă puterea suverană a legii: „O putere se numește suverană atunci când nu recunoaște nicio altă putere care să-i fie superioară.” [7] Ea are funcția de a guverna rațional interacțiunile individuale prin conducerea unor oameni care se constrâng reciproc să se conformeze în schimb puterii legii. Această ultimă funcție se înscrie în logica unei reforme a moralei, virtutea fiind considerată în ordinea politică ca ceea ce este pregătit să succeadă disciplinei și nu să o precede. Statul legii presupune, de asemenea, „o subjugare față de ordinea civilă”, puterea suverană constituind „o anumită formă de dominație”. [8] Se înțelege atunci că formarea Statului nu depinde de perfecționarea morală a omului. Mai degrabă, este necesar să spunem că stabilitatea obținută prin forța legii și calculele rațiunii drepte va face posibil accesul omului la virtute, prin intermediul „dominiului jurisdicțional”. Prin funcționarea interindividualității, oamenii sunt constrânși să accepte constrângerea acestei legi, ceea ce echivalează cu a spune că sunt constrânși să devină buni cetățeni, pregătiți pentru destinul etic al umanității. Recunoașterea necesității acestei constrângeri a legii nu înseamnă că o putem confunda cu realizarea virtuții. Prin urmare, nu se acordă o valoare etică constrângerii produse politic și empiric, deoarece este doar o eficacitate tehnică. În acest sens, logica coerciției induce recompense și pedepse prin acțiune tehnică, fără a intenționa să le îmbrace cu o dimensiune morală. Prin medierea dreptului natural, legea naturală amintește tocmai de faptul că înțelegerea machiavelică a jurisdicției - care o bazează pe constrângere legală - duce la o confuzie între lege și ordinea politică, sursa despotismului, de care ar trebui să fugim.

Logica extinderii (de la grupul social la organizarea politică) evocată anterior, caracteristică condiției naturale a oamenilor și proprie legăturii sociale, este la fel de înțeleasă din dorința unei vieți fericite, pe care puterea politică nu este capabilă să o gestioneze. Procesul de socializare necesită o comunitate îndreptată spre bine. Aceasta dezvăluie că o astfel de dorință este legată de absența originară a acestui bine și, în același mod, implică un efort de a-l remedia. În starea naturală, această dorință exprimă o tendință spre creșterea sa adecvată. Astfel, dorința de a fi fericit este inseparabilă de bucuria care presupune prezența celorlalți ca și condiție pentru diversificarea și augmentarea sa. Suarez confirmă această dimensiune centrală a interindividualității pornind de la noțiunea că împărtășirea „acestei comunități a vieții este de dorit nu numai din cauza necesității ajutorului reciproc, ci și pentru că este de dorit în sine, și anume, pentru marea plăcere de a trăi și comunicarea onestă pe care

216 *DF* 3.9.4 (ed. Vives, vol. 24, p. 249).

217 Ibid., 3.5.2 (ed. Vivès, vol. 24, pp. 224-225): „Puterea politică este în sine ordonată direct și numai bunăstării și fericirii pe durata vieții prezente.”

218 Ibid., 3.5.1 (ed. Vives, vol. 24, p. 224).

219 *De leg.*, 3.1.7 (ed. Vives, vol. 5, p. 178).

220 Ibid., 3.1.7 (ed. Vives, vol. 5, p. 178).

omul o iubește cu adevărat”. [221]Procesul de socializare și dezvoltarea istorică întăresc acest principiu ontologic. De asemenea, aceasta clarifică faptul că înscrierea legii în istoria umană nu se armonizează cu naționalitatea, ci cu cultura umană conform naturii. Istoria politică a societăților, fiind alcătuită ca mod de existență empirică și pământească a umanității, se preocupă de promovarea unei concepții culturale a istoriei care îi raționalizează funcția. Realitatea istorică a legii naturale va fi justificată de destinația sa . Recunoscând omul ca animal social, pentru Suarez este vorba de a refuza să conformeze legea cu natura pentru a o reconcilia cu destinul omului, ceea ce implică astfel căutarea în viitorul umanității a motivelor pentru inteligibilitatea sa, cu har confirmând, din punct de vedere teologic, o astfel de cercetare. Conform acestei perspective, legea naturală, în ceea ce privește scopul său, este înscrisă într-o viziune teleologică practică care constituie calea călăuzitoare a dezvoltării umane pentru a-i conferi un sens și o consistență.

Ea joacă rolul unui model critic al reprezentării legitime a finalității societăților în istorie. În cele din urmă, prin articularea dreptului națiunilor, permite cu adevărat o descifrare prospectivă a dezvoltării dreptului.

A fi un animal social este legat logic, în același mod, de mijloacele pe care providența le folosește pentru a constrânge indivizii să se înscrie în domeniul interindividualității, pentru a se angaja în procesul civilizației. Suarez precizează că „autoritatea civilă cu putere temporală pentru guvernarea oamenilor este dreaptă și conformă cu natura umană”.[222] [223]În acest sens, societatea este văzută ca un fenomen natural și empiric, o producție a naturii artistice subordonată planurilor providenței. Constrângerea care rezultă din aceasta provine din forță și exprimă puterea unei coerciții unificatoare, fără de care s-ar putea reduce la fel de ușor rolul instrumental al comunității sociale la domeniul necesității naturale. În acest sens, societatea constituie un produs necesar al naturii prin care indivizii sunt sustrași de violența relațiilor pur pasionale. Societatea trebuie, însă , să prefigureze posibilitatea de a permite un guvern care se bazează exclusiv pe principiile legii naturale. Dacă este potrivit să recunoaștem conceptual o diviziune între starea naturală și starea civilă (istoria a permis anterior raționalizarea trecerii de la una la alta), aceasta din urmă rămâne inseparabilă de procesul civilizației moralei. Din punct de vedere istoric, va aparține politicii să reglementeze, conform legii naturale, problema scopurilor existenței sociale a omului.

Nevoia de constrângere, în funcția sa unificatoare, aduce la iveală un ecou al nevoii de putere politică, societatea naturală reflectând în acest fel apariția fiecărui stat fără forță. Acest punct nu poate exclude primul caracter al unității politice, forma originală a unității umane. Din punct de vedere istoric, se pare că exercițiul politic al constrângerii precede fundamentarea juridică a unei autorități guvernamentale care este pregătită să fie acceptată în mod liber. Dacă guvernatorul este deținătorul empiric al forței, aceasta este la fel de asumabilă de către un agent al unității naturale a poporului. În acest sens, constrângerea politică decurge dintr-o raționalizare instrumentală a naturii prin care

221 *Sexul deschis, așadar,* 5.7.6 (ed. Vivès, vol. 3, p. 415).
222 *De leg.*, 3.1.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 176).
223 Ibid., 3.2.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 180).

guvernatorii sunt ocazional expresia cauzală. Ei sunt identificabili ca mijloacele unei dezvoltări a cărei finalitate le poate scăpa în mod fezabil.

Chestiunea constrângerii în articularea stabilirii puterii legislative nu ratează rezolvarea următoarei probleme: puterea legislativă rezidă în oamenii consideraţi individual, în comunitate sau în combinaţia celor două? W2 După cum s-a explicat, niciun individ nu este superior în mod natural altora şi rămâne problematic să se determine cine din comunitate ar fi putut primi o astfel de putere; aceasta nu ar putea izvorî de la oameni înşişi , deoarece nimeni nu este dispus să dea ceea ce nu posedă, şi anume puterea de a comanda altor oameni. Dumnezeu nu mai poate fi la origine, deoarece acest lucru ar presupune că puterea nu ar putea niciodată să treacă de la o persoană la alta şi că ar trebui să persiste întotdeauna în comunitatea umană, semnificând astfel că aceasta din urmă ar dura la nesfârşit, ceea ce este evident contrazis de dezvoltarea istorică. Pare clar că puterea legislativă nu rezidă prin natura sa „într-un om anume, ci în totalitatea oamenilor”.[224] [225] [226]Prin urmare, este necesar să excludem teza unei autorităţi politice care rezidă în indivizi atomizaţi, aşa cum anterior s-a respins ideea că Dumnezeu comunică direct autoritatea unui om determinat, monarhul, aşa cum a avansat Iacob I cu teoria sa despre dreptul divin al regilor.

Rămâne, nu mai puţin, că aceste precizări nu pot uita că Statul constituie o entitate ontologic independentă de consimţământul individual. De fapt, geneza Statului devine inteligibilă din natura socială a omului, articulată printr-un proces teleologic, care implică doar puterea participativă a indivizilor ca şi cauze secundare. Statul posedă istoric un scop obiectiv ca mijloc pentru împlinirea temporală a umanităţii în om. Statutul său este determinat în termenii unei subtile articulaţii dialectice între natură şi istorie. Puterea politică, în raport cu originea sa, este în măsură să fie calificată drept naturală tocmai pentru că raţiunea naturală, independentă de credinţă şi revelaţia supranaturală, permite determinarea a ceea ce este indispensabil pentru conservarea şi liniştea Statului. W4 Aceasta constituie tocmai dovada pentru Suarez că puterea „există în această comunitate în maniera unei proprietăţi derivate din natură sau din crearea Statului şi a constituţiei sale naturale”.10 [5] Un argument teologic vine să susţină această teză, şi anume că ar fi o contradicţie să se susţină că această putere ar putea fi obiectul unei donaţii specifice a lui Dumnezeu şi o concesie fără legătură cu natura, deoarece această stare de lucruri ar duce treptat la o imposibilitate a realităţii politice şi istorice: aceea de a cunoaşte puterea doar prin raţiunea naturală şi de a invoca în acelaşi timp necesitatea recurgerii la revelaţie.

224 Ibid., 3.2.3 (ed. Vivès, vol. 5, pp. 180-181) şi *DF* 3.2.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 207): „În primul rând, puterea publică suverană, considerată în sine, a fost conferită direct de Dumnezeu oamenilor uniţi într-un singur stat sau într-o comunitate politică completă, nu în virtutea unei instituţii sau a unui act de dăruire specific şi pozitiv, nici printr-o donaţie total distinctă de creaţia de o astfel de natură, ci prin consecinţă naturală a forţei creaţiei sale iniţiale. De aceea, în virtutea acestei forme de donaţie, puterea politică nu rezidă într-o singură persoană sau într-o mulţime determinată, ci în întregul popor sau în corpul comunităţii.”

225 *DF* 3.2.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 207).

226 Ibid., 3.2.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 207).

Oamenii, prin același fapt că se asociază istoric pentru a da naștere unui Stat, fac ca puterea să pară disociată de intervenția voinței umane.[227] [228] [229] [230] [231] [232] [233]

În această perspectivă, comunitatea este identificabilă cu totalitatea derivată din interacțiunea dintre natură și voință. Pentru Suarez, necesitatea puterii rezultă ca o consecință inevitabilă. În acest sens, ontologic și istoric , natura și voința se armonizează și se completează reciproc. De fapt, dacă se consideră că omul este un animal politic, că, în consecință, a fost creat liber, dar și cu o aptitudine intrinsecă de a se conforma unei autorități - și, prin urmare, dacă ceea ce definește omul nu depinde de voința oamenilor asociați - nu există niciun conflict între voința de a trăi în comun și realitatea ascultării de o autoritate. [W7]

Din punct de vedere politic și istoric, puterea reprezintă „o bună utilizare a naturii umane".^ [8] Când se ia în considerare puterea în aspectele sale fizice și morale, „ea trebuie să izvorască în mod necesar de la autorul naturii". Mai mult, „cei care exercită această putere în comunitatea umană sunt slujitori ai lui Dumnezeu. Ei nu fac altceva decât să administreze puterea pe care au primit-o de la Dumnezeu". [W9] Din punct de vedere teologic, este legitim să se afirme că orice putere constituie o imitație temporală a puterii infinite și perfecte a *Ipsumului*. Creatura nu este pregătită să ordone de la sine, deoarece nu există de la sine. Autoritatea politică este ontologic realitatea unei ființe supuse participării, un *ens participatum.110* Aceasta explică tocmai de ce puterea nu este prerogativa nimănui prin natură și este necesar să se insiste asupra faptului că Dumnezeu nu a atribuit autoritatea suveranilor conform unei modalități identice prin care a atribuit-o pontifilor; [în] consecință, este potrivit să se menționă din punct de vedere istoric o distincție judicioasă între puterea temporală și puterea spirituală.

Logica demonstrativă suareziană ia aici următoarea formă: tot ce provine din legea naturală vine de la Dumnezeu ca autor al naturii; suveranitatea politică este legea naturală și, prin urmare, îl are pe Dumnezeu ca autor. Această creare a naturii și a puterii de către Dumnezeu implică faptul că apariția puterii și apariția comunității merg mână în mână. [n2] Omul

227 Ibid., 3.2.6 (ed. Vivès, vol. 24, p. 208).
228 Ibid., 3.1.4 (ed. Vivès, vol. 24, p. 205-206).
229 *De leg.*, 3.3.4 (ed. Vivès, vol. 5, p. 182).
230 Ibid., 3.3.4 (ed. Vivès, vol. 5, p. 182).
231 *DF* 3.1.7 (ed. Vivès, vol. 24, p. 205).
232 *De leg.*, 3.2.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 180); *DF* 3.2.1 (ed. Vivès, vol. 24, p. 206).
233 Ibid., 3.3.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 182-183).

Multiplicitatea în politică poate reflecta în felul său ordinea ființei ca întreg, care se exprimă temporal în felul următor: puterea rezidă în comunitate, pentru comunitate. Din punct de vedere politic, unitatea ontologică dintre putere și comunitate (care ia o formă circulară, deoarece nu există comunitate fără putere și această putere există ea însăși originar în comunitate) este inseparabilă de revelația binelui său propriu, descoperind din nou în același mod convertibilitatea dintre ființă și bine. Corpus *mysticum politicum* și democrația originară constituie tocmai o expresie istorică a acestei convertibilități în voința lor de a împlini umanitatea în om prin pace și dreptate. Persoana umană, creatură finită inclusă între natură și libertate, se înțelege pe sine istoric din trei centre de referințe inevitabile: comunitatea, puterea și legea. Prin intermediul acestui triplu centru de referință, teologia morală pare inseparabilă în logica sa de realizarea unei etici sociale și a unei filozofii politice.

Așa cum au arătat observațiile anterioare asupra noțiunii de contract politic, un astfel de contract se inserează în cadrul unei societăți înțelese ca un întreg, care privește spre îndeplinirea binelui public și este capabilă să recunoască legitimitatea unei autorități ca director principal. Dacă se iau în considerare originea societății politice și cea a puterii politice, ele sunt, prin simultaneitatea lor, inseparabile. Cu toate acestea, constituirea autorității politice nu este reductibilă la un artificiu uman; ea este obiectul unei donații imediate din partea lui Dumnezeu, Creatorul naturii, iar forma naturii umane este acordată de Dumnezeu, care determină ceea ce îi este inerent. Exigența politică se întâlnește în acest punct cu exigența teologică pentru a deschide calea către o înțelegere teleologică a posibilei împliniri a omului în istorie.

4 Finalitatea istorică a statului

Geneza Statului dezvăluie istoric că fiecare corp politic tinde să dezvolte pentru sine o societate completă, înlocuind formele de comunități primitive care existau material de la început. Din punct de vedere intrastatal, s-a demonstrat că legitimitatea morală a actelor de ascultare civilă este inseparabilă de urmărirea binelui comun. Datoria generalizată de subordonare față de legile Statului există în virtutea unei astfel de orientări către acest bine comun. Acesta din urmă apare istoric ca rezultat al valorilor și condițiilor sociale, a căror îndeplinire creează matricea unei situații de pace, dreptate și prosperitate publică. De aici rezultă că, temporar, binele comun circumscrie autonomia ordinii politice. Un astfel de bine manifestă istoric realizarea materială și spirituală proprie fiecărui Stat și constituie o referință specifică la sfera politică. Se întruchipează în dreptul la adevăr, cultură, libertate și religie. Drepturile naturale realizate istoric în Stat reprezintă primul moment al acestui bine comun, identificat cu binele persoanelor definite ca fiind libere.

Ordonarea intrastatală către binele comun este, în ultimă instanță, ordonarea fiecărui cetățean către sine însuși. Legitimitatea puterii politice implică pentru o astfel de adecvare respectarea valorilor fundamentale ale persoanei și stabilirea unor mijloace adecvate pentru ca cetățenii să fie pregătiți să realizeze valorile care urmăresc conservarea și creșterea umanității lor . Această analiză, confirmând din perspectivă

istorică și socială ireductibilitatea binelui comun la suma bunurilor particulare, insistă asupra caracterului supraindividual al binelui spre care trebuie să țintească comunitatea politică. Rezultă că, politic, dar și ontologic, diferența dintre binele comun și binele particular nu poate fi redusă la o simplă diferență cantitativă. Statul, în evoluția sa istorică, dezvăluie astfel că cetățenii, precum și existența lor politică, intră într-un proces de diferențiere , alcătuind un întreg moral prin unitatea consimțământului, în referire la unitatea unei singure puteri și în termenii unei unități de scop. În ceea ce privește dezvoltarea sa, Statul trebuie să fie prezentat ca o persoană colectivă și independentă, exprimatoare de drepturi și îndatoriri specifice care decurg din orânduirea lor către binele comun.

În acest sens, din perspectiva interpretativă, examinarea istoriei relevă faptul că acest bine comun capătă un caracter dinamic și variat în funcție de trecut și de situația specifică a fiecărei țări, și anume, în ceea ce privește geografia, clima și dezvoltarea. Pluralismul politic rămâne articulat în funcție de voința și obiceiurile fiecărei națiuni, ceea ce se reduce la recunoașterea faptului că nu există o predeterminare politică. În același mod în care a stabilit luarea în considerare a obiceiului, condiția posibilității dreptății unei legi umane nu poate lipsi de un acord și de un acord reciproc cu morala unei națiuni. Cu toate acestea, recunoașterea caracterului istoric și variabil al binelui comun nu poate trece sub tăcere singura contribuție concepută la realizarea unei posibile ordini. Această ordine este un rezultat al dreptății, așa cum prudența a fost un rezultat al dreptului și al practicii politice. Întrucât istoric și politic această ordine ia forma calculului și a previziunii, ea implică în aplicarea sa o căutare a toleranței, pentru a păstra armonia socială. Din punct de vedere politic, această dinamică istorică a binelui comun face clară diversificarea formelor de guvernare, făcând în același timp posibile ordinea și libertatea comunală în domeniul temporal.

În această perspectivă, pacea este identificată istoric cu o situație de coexistență socială conform ordinii libertății. Omul se constituie aici ca persoană, adică membru al Statului și al comunității mondiale. Potrivit lui Vitoria, precum și lui Suarez, dezvoltarea statelor arată, de asemenea, că pacea ar trebui să culmineze în afirmarea ei înșiși pentru a răspunde unei realități sociale a relațiilor interumane, politice și internaționale. Căutarea binelui comun presupune că libertatea și puterea se exprimă într-o ordine obiectivă, naturală și independentă de voința umană, care se rafinează și se actualizează de-a lungul istoriei. Dezvoltarea statelor dezvăluie, ca o consecință, o dinamică a păcii, menținută istoric între ordinea naturală și instituționalizarea puterii. În acest sens, ordinea păcii apare inseparabilă de o ordine juridică. Ea include, în fundamentarea și dezvoltarea sa, drepturile persoanei, ale Statului și ale comunității internaționale - condiții pentru posibilitatea progresului națiunilor. Relațiile economice - căutarea echității în ordinea politică financiară - constituie un element determinat în actualitatea unei astfel de dezvoltări.

> Dimensiunea etico-politică a originii Statului rezidă, de asemenea, pentru Suarez, în refuzul oricărei încercări – trecute sau viitoare – de a instaura o societate universală prin forță și în referire la o putere care se extinde la întreaga rasă umană.

[234]Suarez [235]obiectează la teza lui Bartolus de Sassoferrato,[236] [237] afirmând că împăratul roman și succesorii săi posedă și exercită o putere supremă asupra întregii lumi, lucru pe care iezuitul spaniol îl consideră eronat și nefondat. Împăratul nu a primit niciodată de la Dumnezeu o astfel de putere universală, susține Suarez, și nici nu a dobândit-o. Prin urmare, din moment ce Hristos nu i-a acordat niciodată o astfel de putere, Pontiful suprem, care are doar o putere indirectă asupra afacerilor temporale, nu ar avea niciun drept să recunoască o astfel de putere Împăratului. În primul rând, din punct de vedere istoric, puterea de a guverna nu a fost niciodată una pentru totalitatea rasei umane; a devenit în mod necesar ceva împărtășit între multitudinea de societăți existente. [n6] În al doilea rând, existența unei societăți politice universale nu a părut niciodată necesară pentru conservarea și binele comun al umanității. De fapt, nu numai că o astfel de societate s-ar dovedi a fi o născocire a imaginației, dar chiar și existența sa ar risca să aducă prejudicii umanității. Referindu-se la Aristotel, Suarez ne amintește că un oraș prea mare se confruntă în mod necesar cu dificultăți în guvernarea sa. Această dificultate, în plus, se intensifică atunci când un stat este extins excesiv și cu atât mai mult în cazul guvernării unei societăți mondiale.[238] [239] [240] [241]

Diversificarea rasei umane în popoare și state nu poate ascunde „unitatea politică și morală" cerută de legea naturală a carității și de iubirea reciprocă. [n8] Din aceasta se pot deduce două ordini juridice: una este națională, învestită cu o suveranitate specifică relațiilor interindividuale; cealaltă este internațională, posedând o suveranitate relativă la relațiile dintre state. Istoric, dar și ontologic, fiecare stat face parte din acest întreg în dezvoltarea a ceea ce reprezintă rasa umană. În acest sens, o societate universală de state impune o necesitate morală statelor constituite. Aceasta implică necesitatea asistenței reciproce și a unui bine comun universal. În conformitate cu această perspectivă, va fi legitim să se evoce o societate de națiuni și un drept internațional. O astfel de societate este guvernată de dreptul națiunilor, un drept pozitiv cu o origine esențialmente cutumiară care guvernează relațiile dintre națiuni într-un mod suveran.

Articulația dintre domeniul intrastatal și domeniul interstatal ajută, de asemenea, la analiza relativității statelor dintr-un punct de vedere istoric și teologic. Puterea Prințului sau a Suveranului Pontif – în calitatea sa de stăpânire temporală exercitată în numele

234 Ibid., 3.2.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 181): „Nu este necesar pentru conservarea sau bunăstarea naturală ca toți oamenii să se unească într-o singură comunitate politică."

235 Ibid., 3.5.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 188).

236 Bartolus a Saxoferrato, *In Digestum commentaria* (Torino, 1589), livre 59, tit. 15, loi 24, nn. 6-7, fol. 275.

237 *De leg.,* 3.3.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 183) și Aristotle, *Politica,* 4.3.1290 a 5-7: „Se vede clar, din cele ce urmează, că trebuie să existe în mod necesar mai multe tipuri de societate politică care diferă în mod specific unele de altele, întrucât părțile societăților noastre sunt, de asemenea, alcătuite în mod diferit între ele."

238 Ibid., 3.3.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 182-183).

239 *Des lois,* II, 19, n. 9, p. 627.

240 *De leg.,* 3.7.1 (ed. Vivès, vol. 5, p. 195), și ibid., 3.6.3 (ed. Vivès, vol. 5, p. 192-193).

241 Ibid., 3.9.2 (ed. Vivès, vol. 5, p. 202): „(...) Toți regii suverani posedă putere legislativă în sfera care le corespunde, și anume fiecare în propriul său regat."

comunității care îi transferă puterea – nu poate pretinde că produce efecte decât la nivel național. Legile promulgate de suveran nu pot pretinde că se aplică întregii rase umane în dimensiunea sa globală; puterea sa are sens doar relativ la sfera supusă jurisdicției sale. Prin urmare, trebuie să concluzionăm că puterea de guvernare a suveranului este limitată la jurisdicția în care este exercitată. A fi suveran temporal înseamnă, prin urmare, a avea puterea de a guverna exclusiv ordinea juridică de care este conectat.

Din punctul de vedere al eclesiologiei, este potrivit să reamintim că suveranitatea își primește dubla limitare din dreptul pozitiv divin, care a efectuat restricția sa la domeniul pur temporal, și din dreptul moral sau natural divin, care, deoarece este orientată teleologic spre societatea politică, își restrânge puterile la mijloacele necesare pentru o astfel de realizare a scopurilor. Dacă Statul există ca o ordine politică originară de la Creator - ceea ce, conform terminologiei juridice, echivalează cu a spune că provine din dreptul natural - acesta nu depinde mai puțin de un acord al cetățenilor și, prin urmare, aparține domeniului dreptului pozitiv uman.[242] [243] [244] [245] [246] [247]De fapt, domeniul competenței Statului aparține ordinii temporale, dar calea către binele religios supranatural trebuie încredințată Bisericii, societății ecleziastice însărcinate suprem cu putere suverană în materie: „Regula care determină rectitudinea și moralitatea guvernării trebuie să fie spirituală."122 Biserica include toate puterile indispensabile pentru binele supranatural al credincioșilor, care îi sunt conferite tocmai de Hristos.12 [3] Dintr-o perspectivă teologico-politică, puterea Bisericii în domeniul religios este echivalentă cu o putere supremă.12 [4] Accesul la fericirea supranaturală și binele religios pe care îl implică aceasta nu pot aparține istoric competenței Statului, care este orientat teleologic spre bunăstarea temporală.12 [5] Finalitatea Statului nu constă în asigurarea bunăstării spirituale a membrilor săi aici, pe pământ. Pe de altă parte, binele religios considerat temporar este ordonat în sine către fericirea supranaturală a vieții viitoare. Relația dintre Stat și Biserică conduce tocmai la investigarea legăturii dintre istorie și teologie în perioada în care apariția și consolidarea statelor naționale se diminuau progresiv, iar schisma și ideile conciliariste contribuiau la perturbarea puterii papale.

Aceasta ridică următoarea întrebare, și anume dacă Biserica, în ceea ce privește dezvoltarea istorică a Statului, ar putea și ar trebui să constituie o societate politică, întrucât etimologic - corespunzând utilizării sale în gândirea politică greacă - desemnează adunarea cetățenilor.12 [6] O întrebare corespunzătoare se pune: în ce măsură este responsabilitatea Bisericii să recunoască autonomia ordinii temporale față de jurisdicția sa? A investiga dezvoltarea Statului înseamnă, de asemenea, a

242 *DF* 3.6.17 (ed. Vivès, vol. 24, p. 236-237).

243 *De leg.,* 4.9.5 (ed. Vivès, vol. 5, p. 366-367).

244 Ibid., 4.1.7 (ed. Vivès, vol. 5, p. 329): „Această putere este un tip de jurisdicție care aparține forului ecleziastic extern și, din acest motiv, este dată de Domnul Hristos cu atributele proprii jurisdicției."

245 Ibid., 4.1.8 (ed. Vivès, vol. 5, p. 329): „Puterea lui Hristos, Domnul nostru, este în principal rânduită unui scop spiritual și supranatural și din acest motiv a venit în această lume."

246 Ibid., 3.11.6 (ed. Vivès, vol. 5, p. 213).

247 Aristotel, *Politică,* 2.10.1272a10.

investiga statutul Statului creștin. Această chestionare intră în procesul de dezvoltare a teologiei morale ca disciplină independentă și se aplică problemelor practice ale vieții sociale. Din punct de vedere istoric, aceasta implică faptul că moralitatea este înscrisă într-un cadru teologic în care se confruntă dreptul internațional (și situația din America), la fel ca și problemele politice și economice, precum și originea și exercitarea puterii civile și ecleziastice. Investigarea statutului Statului creștin în istorie semnifică o extindere a funcției teologiei; aceasta din urmă nu se poate limita la descoperirea și analizarea puterii, bunătății și providenței lui Dumnezeu. Teologia se afirmă în același timp în dimensiunea sa speculativă , precum și în dimensiunea sa practică (în raport cu virtuțile, legile, harul și sacramentele). Dacă obiectul propriu al teologiei este identificat în primul rând ca Dumnezeu, așa cum se comunică în revelația divină, este identificat în egală măsură, în al doilea rând, ca Dumnezeu, principiul și scopul ființelor create. Rezultă că realitățile pământești constituie, de asemenea, obiecte ale teologiei, întrucât sunt create de Dumnezeu și în relație permanentă cu El. În raport cu această a doua perspectivă, se pare că teologia îl are ca obiect și pe om, întrucât este o creatură care reflectă ființa lui Dumnezeu într-un mod specific. Prin urmare, teologia va studia, într-un mod complet adecvat, tot ceea ce se referă la om ca creatură a lui Dumnezeu, împreună cu scopurile sale și mijloacele care le călăuzesc, cum ar fi Statul.

Când se ia în considerare, de exemplu, relația dintre Biserică și un stat necreștin, puterea ecleziastică se confruntă cu posibilitatea unei redefiniri care prejudiciază spațiul său de exercițiu. Cu toate acestea, dacă se admite că Statul este fondat pe legea naturală, prin statutul său de persoană morală, acesta trebuie să respecte drepturile celuilalt și are obligația de a-și îndeplini îndatoririle juridice și etice. Papa, ca reprezentant al Bisericii, întruchipează în sine o putere indirectă a acesteia din urmă asupra statului păgân. Din aceste observații, este potrivit să se țină cont de faptul că, pentru Suarez, înțelegerea relațiilor dintre Stat și Biserică presupune că acestea sunt două entități cu puteri distincte, având obiecte de funcție definite. În acest sens, Suarez respinge teza lui Marsilius din Padova, care susține că Biserica nu primește nicio putere de jurisdicție specifică.[248] [249]Dacă ne referim la noțiunea de putere conform lui Marsilius de Padova, aceasta trebuie legată de principii seculare, în timp ce administrarea sacramentelor și predicarea Cuvântului divin revin exclusiv Bisericii. Aceasta afirmă, de asemenea, preponderența împăratului asupra lumii creștine. După cum ne amintește Suarez,128 Henric al VIII-lea a transformat teza lui Marsilius de Padova în avantajul său, afirmând totalitatea puterii împăratului, fie că este de natură spirituală sau temporală. Din punct de vedere istoric, nici Henric al VIII-lea, nici Iacob I nu au recunoscut nicio diferență între puterea spirituală și cea temporală, deoarece au obligat Parlamentul să le acorde

248 *DF* 3.6.5-6 (ed. Vivès, vol. 24, p. 232-233).
249 Ibid., 3.6.4 (ed. Vivès, vol. 24, p. 232).

puterea spirituală ca și cum ar fi echivalentul puterii temporale. Suarez[250] [251] [252] [253] [254] [255] [256]stabilește că sursa acestei relații istorice și juridice a Bisericii cu Statul se află în teza protestantă a lui Luthe^ [30] și Calvin, conform căreia nu exista un sacrificiu adevărat în Biserică și, prin urmare, nici o preoție adevărată.131 Mai degrabă, ei susțineau că sacrificiul era doar simbolic, iar preoția putea fi atribuită tuturor creștinilor. Rezultă ca o concluzie că, odată ce se susține că nu există o putere de jurisdicție originară specifică în Biserică, puterea jurisdicțională inclusă în domeniul spiritual nu poate avea altă sursă decât puterea temporală.

Pare necesar ca Suarez, urmând lumina Sfântului Augustin, să aducă următoarele corecții la acest punct: dacă împărăția lui Hristos este o împărăție spirituală („această împărăție a lui Hristos nu este nici materială, nici temporală, ci spirituală și veșnică”132), un trup mistic, perfect și unic, este „o împărăție simplă răspândită în întreaga lume”133, îi revine să guverneze printr-o putere spirituală adecvată principiilor juridice. O astfel de putere există în Biserică, datorită faptului că, în perspectiva teologico-politică a lui Suarez, o împărăție nu poate dăinui independent de o putere care să-i asigure actualitatea istorică; specificitatea Bisericii rezidă, de asemenea, în faptul că este înscrisă în mod permanent în cer și pe pământ.^ [4]

Biserica și Statul trebuie să fie distinse prin originea, natura și structura lor internă. În conformitate cu tezele lui Francisco de Vitoria și Domingo de Soto, Suarez respinge puterea directă a papei asupra chestiunilor temporale, afirmând în același timp puterea sa temporală indirectă. Justificarea independenței specifice a puterii temporale față de puterea spirituală rezidă în faptul că prima - în domeniul său, prin același drept ca și a doua - este suficientă în sine *(per se sufficiens),* cele două puteri fiind instituite după o modalitate distinctă de către Dumnezeu; și rezultă de aici că fiecare putere suverană este un judecător suprem în regatul său, creat de republica sa în treburile temporale. Biserica, la rândul ei, a fost instituită direct printr-o lege divină pozitivă, printr-un act fondator al lui Hristos. În ceea ce privește puterea Statului, aceasta nu este instituită de legea pozitivă divină, ci de legea naturală, ceea ce echivalează, de asemenea, cu a spune că forma de guvernare se bazează exclusiv pe legea umană.135 Dacă puterea temporală este aptă să ajungă prin ea însăși la scopul pentru care a fost instituită, și anume binele comun temporal, [136] pare logic că aceasta posedă autonomie față de orice altă putere care ține de excelența sa. Cu toate acestea, subordonarea scopurilor în ordinea creației, care a fost dezvăluită până acum, impune limite acestei autonomii și este potrivit să se invoce în acest caz o putere indirectă ordonată unui scop supranatural. Având în vedere că ordinea harului

250 Ibid., 3.6.4 (ed. Vivès, vol. 24, p. 232).

251 Luther, *Evangelien-Auslegung,* MK 7, 31-37 (Göttingen, 1954), p. 14.

252 *DF* 3.6.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 232).

253 Ibid., 3.6.7 (ed. Vivès, vol. 24, p. 233).

254 Ibid., 3.6.11 (ed. Vivès, vol. 24, p. 234-235).

255 *De leg,* 4.2.10 (ed. Vivès, vol. 5, p. 333).

256 *De Censuris* 2.1.2 (ed. Vivès, vol. 23, pp. 12-13): „Quod fit, ut usus hujus potestatis propter hanc causam non possit dici simpliciter aut divinus aut de iure divino, tum quia actus,

nu desființează ordinea naturii, este clar că cetățenii vor trebui să dea dovadă de ascultare față de suveranii legitimi, chiar dacă aceștia din urmă sunt păgâni și conduc peste creștini. În ultimă instanță, Suarez explică faptul că independența dintre cele două puteri nu duce la o separare radicală . Rezultă că există o relație specifică între cele două: puterea spirituală posedă o supremație în virtutea scopului său, fericirea cerească; Totuși , scopul puterii temporale, fericirea civilă (un scop care nu poate fi perfect în sine), este ea însăși ordonată fericirii cerești. Rezultă că fiecare putere civilă, oricare ar fi ea, trebuie să se refere la puterea spirituală specifică comunității creștinilor.

Puterea ecleziastică, ca putere supranaturală, a fost instituită conform acestei perspective printr-un act fondator al lui Hristos, care a determinat forma de guvernare[7] și a voit următoarele: ca Biserica să dureze până la sfârșitul timpurilor ca împărăția vizibilă a lui Dumnezeu, ceea ce presupune că Biserica, considerată ca o societate perfectă, este instituția unei autorități supreme capabile să-i asigure unitatea. Dacă se ia în considerare constituția Statului, aceasta este, prin diferență, un drept pur uman și este determinată de membrii care o alcătuiesc. În același timp, ea pune în lumină istoricitatea omului, adevărata sa existență istorică, care este ceva trăit de fiecare popor și mijlocul prin care acesta își dobândește propria esență. Această constituție este legată de o istorie a persoanei umane, implicând faptul că fiecare națiune se confruntă cu alte popoare și evenimente în decizia pe care este condusă să o ia. Și, potrivit lui Suarez, diferența evocată este încă confirmată de faptul că Statele sunt multiple din punct de vedere istoric, în timp ce Biserica este fundamental universală.[8]

in quo talis usus consistit, non est a potestate divina immediate, sed ab humana; tum quia fit arbitrio et modo humano et ab hominibus invento, ut dicitur."

136 *DF* 3.6.17 (ed. Vivès, vol. 24, p. 236-237).

137 Ibid., 3.9.5 (ed. Vivès, vol. 24, p. 249): „Hristos, prin instituirea sa particulară, a privit înainte (am putea spune) și a înălțat guvernarea spirituală a Bisericii. Mai întâi, instituind-o sub forma unui singur corp mistic răspândit pe întreg pământul, în care unitatea credinței și armonia din ritul fundamental al religiei sunt îndreptate spre cultul lui Dumnezeu și sfințirea oamenilor."

138 Ibid., 3.5.11 (ed. Vivès, vol. 24, p. 228): „Căci Biserica include în sine diferite regate și state care, conform acestei dimensiuni politice, nu au nicio unitate între ele. Prin urmare, în virtutea dreptului natural, nu există în ansamblu

Se deduce de aici o superioritate a Bisericii asupra Statului, întrucât acesta din urmă posedă doar o suveranitate relativă și non-absolută. De fapt, scopul Statului este supus: (1) scopului final al omului conform realizării fericirii veșnice prin sfințenia în această viață, care este procurată de Biserică; și (2) scopului obiectiv al totalității identificate cu slava lui Dumnezeu. Tocmai din acest punct creștinismul poate arăta ce aduce unui Stat, care istoric pare autosuficient sieși. Din perspectiva escatologică și din problematica ierarhiei scopurilor, superioritatea puterii spirituale este deductibilă din faptul că cele două puteri izvorăsc din Dumnezeu și, în același mod, sunt doar participanți la puterea divină. Și, ontologic, se recunoaște teza conform căreia există o gradație ordonată participării la ființă și la bine , în funcție de care este natural ca o ființă, deși ontologic deficitară, printr-o relație cu o alta

supusă lui să poată fi ea însăși supusă, în același mod în care se întâmplă după exemplul trupului și al sufletului. [139] În funcție de această constantă, în ce măsură poate Biserica să recunoască astfel autonomia republicilor pământești în raport cu scopul ultim, ale cărui interese știe că le reprezintă în istorie? Dacă Statul trebuie să fie fondat istoric pe legea naturală, devine, de asemenea, legitim să se ceară cum va fi recunoscută această lege de către Biserică. Pare clar că ordinea politică nu a fost asimilată unei ordini spirituale; îi revine să-i conserve validitatea și autonomia, chiar dacă se pare că istoria în dimensiunea sa politică este evazivă pentru cei care o construiesc, oamenii știind aparent ce vor fără să știe la fel de bine ce fac.

Statul este creat prin lege naturală; se realizează în istorie, care pare la început ininteligibilă pentru că prezintă o încurcătură confuză de evenimente. Totuși, dacă istoria constituie un mister, este oare cu adevărat imposibil ca omul să discearnă în ea o evoluție generală sau momente ale unei dezvoltări ghidate?

comunitatea Bisericii o jurisdicție temporală și universală supremă asupra întregii Biserici, dar există tot atâtea jurisdicții temporale supreme câte comunități politice, care nu sunt membre ale unei singure domnii sau state civile."

139 *DF* 3.21.1 (ed. Vivès, vol. 24, pp. 302-303): „(...) Explicând diferența dintre puterea spirituală și puterea temporală, am demonstrat în mod suficient excelența celei de-a doua în raport cu prima și am exprimat același lucru *ex professa* în lucrarea mea, *De legibus.* Și după ce am presupus diferența dintre cele două puteri, cu greu se mai poate lua în considerare vreo îndoială; căci puterea spirituală este o participare mai elevată la puterea divină, având efecte mai perfecte, un scop mai înalt, o origine mai nobilă; și este de un ordin atât de superior în divinitate și excelență - așa cum au demonstrat Sfinții Părinți cu diverse expresii pe care le-am menționat deja în pasajele citate."

Această creare a Statului ca persoană morală suverană (dependentă totuși de alte state) dezvăluie în planul și necesitatea sa perspective ale înțelepciunii divine. Aceasta duce la recunoașterea faptului că ordinea umană, care îi guvernează existența colectivă în inima republicilor și națiunilor, este reunită cu ordinea lui Dumnezeu. Acest ultim adevăr nu anihilează exercițiul liber al voinței umane în istorie, implicând în același timp că acțiunea politică își găsește referința în acțiunea providențială. Acest ultim punct ar trebui să stabilească ideea unității istoriei și a desfășurării sale teleologice, garantând în același timp propoziția perfecțiunii escatologice. Din punct de vedere escatologic, providența divină extrage binele dintr-o relatare istorică rea pe care oamenii nu sunt în măsură să o prevină sau căreia Dumnezeu, pentru a nu nega libertatea umană, nu dorește să o împiedice. Din punct de vedere istoric, legile statelor variază în limitele stabilite de legea naturală, iar analiza lui Suarez a arătat cu precizie că încălcarea legii naturale duce la o negare – pe termen mai scurt sau mai lung – a statului în sine, și anume la dezintegrarea statutului său pur uman. Statul se afirmă într-o istorie în care își îndeplinește funcția atribuită de providența divină, care îi face pe suverani să se conformeze unor planuri care le depășesc.

Când ne gândim la chestiunea nașterii Statelor, suntem inevitabil conduși la examinarea creșterii și posibilei lor anihilări, așa cum confirmă mișcarea istoriei politice cu exemplele emblematice ale Atenei și Imperiului Roman. Această istorie reprezintă un ciclu al apariției și dispariției regatelor, republicilor și imperiilor. Dacă statul a fost

primitiv produsul unor relații pure de forță, implicând în același timp o stare de instabilitate proprie reversibilității acestor relații, trecerea de la această situație precară la exercitarea stabilă a unei puteri bazate pe autoritatea legitimă a legii naturale este indicele progresului. Pe de o parte, apariția Statelor a favorizat de fapt facționalizarea lor, în timp ce, pe de altă parte, extinderea orizontului geopolitic și antropologic de la întâlnirea cu Lumea Nouă deschide calea către teza unei comunități globale. Așa cum a arătat clar studiul anterior asupra dreptului gentilor, accentul pus pe fundamentul unității statale ar trebui să fie pus pe picior de egalitate cu aprofundarea teoriei *communitas orbis,* expresie a nevoii unei societăți umane care să transcendă legăturile istorice controversate dintre state.

Concepția societății politice ca republică perfectă și autonomă și concepția Bisericii ca societate supranațională care cuprinde ansamblul națiunilor creștine ar trebui să fie însoțite de instaurarea unei societăți internaționale care să cuprindă rasa umană. În acest sens, Statele, ca membri ai unei singure umanități, constituie domeniul aplicării dreptului genurilor. Perspectiva unei comunități universale era de fapt, așa cum ne amintesc Vitoria și Suarez, străină popoarelor antichității, sfâșiate de războaie permanente între națiuni; este la fel de absentă în gândirea greacă, care revendica cetatea-stat ca punct culminant al oricărei forme politice. Pe măsură ce privim oamenii sau Statele, vedem că acestea sunt conduse din punct de vedere istoric să se înțeleagă ca elemente ale unei societăți umane universale. Aceasta din urmă implică transcendența cetățeniei naționale și, în același timp, o reunire a rasei umane în unitatea destinației sale. Este vorba nu doar de invocarea perspectivei unei societăți universale – principalul fondator al identității naturii între oameni ca ființe libere și raționale – ci și de constituirea unui orizont comunitar, o deschidere spre viitor și posibil, prin exprimarea refuzului de a restricționa umanitatea omului de la pozitivitatea sa istorică. Dacă se iau în considerare drepturile oamenilor în raport cu destinația rasei umane, acestea apar în mod natural cosmopolite, iar realizarea lor presupune transcendența și limitarea suveranităților naționale printr-o asociere conformă cu dreptul națiunilor. Pentru antropologie și pentru istorie, semnificația juridică a cosmopolitismului nu este separată de realizarea sa culturală și morală. Este potrivit să ne concentrăm asupra a ceea ce este comun națiunilor, spre deosebire de sublinierea particularităților lor, cu riscul de a discredita valorile interumane ale civilizației.

5 Concluzie

În analiza *Defensio fidei* și *De legibus,* momentul suarezian se plasează, se pare, într-o mișcare de lungă durată în filosofia politică, care integrează noțiunea antică de Stat și definiția aristotelică a omului ca animal rațional în conceptul de credință, menținând în același timp drepturile individului și conservând ideea creștină de libertate, exprimată în teoria legii naturale. Poziția unită a unui Stat suveran și a unui individ suveran poartă cu sine o dispută reciprocă asupra limitelor atribuite puterii lor de legea naturală. Cu toate acestea, posibilitatea acestei confruntări este înscrisă în recunoașterea implicită a faptului că ordinea universului rezidă în subordonarea

pluralității față de unitate; societatea umană, într-un mod analog cu relația existentă între unitate și pluralitate, implică atribuirea unui scop comun unei singure pluralități, din faptul că aceasta din urmă nu va putea ajunge decât dacă unitatea socială guvernează această pluralitate și o direcționează spre scopul său specific, și anume, împlinirea istorico-politică a umanității din care corpul mistic, ca *universitas spirituală și temporală mai extinsă,* manifestă comunitatea rasei umane. Pentru ca pluralitatea umană să fie realizată, aceasta va trebui, prin urmare, să se organizeze cu o unitate regulativă care aparține tocmai legii civile pentru a o realiza în guvernarea ordinii practice.

(Traducere în engleză de Robert Fastiggi)

CAPITOLUL 3

Suarez, Heidegger și metafizica contemporană

Jean-François Courtine

> Este pur și simplu greșit să spunem fără alte formalități că metafizica este în esență limitată la cunoașterea ființei și că trebuie să depășească acest aspect pentru a ajunge la ființă. Filosofia se inventează pe sine; istoria filosofiei informează.
>
> ÉTIENNE GILSON

Acum o jumătate de secol, Étienne Gilson întreba: „Există ceva nou în aventurile existenței?" [1] Întrebarea i-a fost adresată, *cum grano salis,* lui Heidegger, așa cum se dă de înțeles din răspunsul dat imediat:

> Există ceva nou în aventurile ființei? Acest lucru apare pentru prima dată pe măsură ce importanța ființei este redescoperită și problema ființei este reînviată în gândirea anumitor filozofi contemporani. Pentru a o reînnoi, aceștia propun, de asemenea, să se apropie de acele date care se aflau la originea lucrurilor, înainte ca Dumnezeu să le fi pătruns sau să fi fost introdus.

Gilson, în anexa care însoțește a doua versiune a lucrării *L'être et l'essence,* evocă deja „cazul Heidegger", pe care marele istoric îl salută călduros ca pe un tovarăș de drum, dar îl și critică aspru:

> Ai vrea să știi cum să-i spui lui Martin Heidegger câți tovarăși necunoscuți are pe drumul unde uneori, am putea spune, se crede singur. Și poate și că pe acele cărări pierdute, de culme, ale gândirii filozofice, cei mai perspicace pădurari se amăgesc uneori crezând că știu unde se află.2

Această ultimă remarcă este departe de a fi un simplu capriciu, așa cum indică extinderea acestei reflecții în *Constantes philosophiques* :

> Când cineva este descurajat să mediteze asupra existenței, s-ar putea liniști observând cazul lui Heidegger. Căci aici se găsește preocupare pentru

1 J.-F. Courtine, ed., *Constantes philosophiques de l'être* (Paris, 1983), p. 201.
2 *L'Être et l'Essence* (Paris, 1962 2), p. 377.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DQI 10.1163/9789004283930 004

protejând împotriva lui Dumnezeu o noțiune de ființă care nici măcar nu L-ar avea în minte dacă nu ar fi moștenit ceea ce este mai potrivit teologiei Evului Mediu.[257]

Nu este nevoie aici să se prezinte tomismul lui Étienne Gilson și nici să se subscrie la ideea că marele istoric a folosit în mod imprudent sintagma „metafizica Exodului" [258]pentru a observa că „receptarea" lui Heidegger în inima medievalistului, atât în Europa, cât și în Statele Unite, surprinde punctul esențial al interesului reînnoit pe care opera sa l-a stârnit în problema ontologiei. Repetarea *(Wiederholung)* chestiunii ființei – sau, mai general, a sensului de „ființă", accentul pus pe sensul verbal sau participativ al cuvântului „a fi" – [259]găsește un ecou deosebit de puternic în domeniul studiilor filosofice și teologice, fie că este vorba de Albert cel Mare, Toma d'Aquino, Duns Scotus sau de menționata „scolastică târzie". Cu siguranță, Heidegger nu este nici primul, nici singurul de la începutul secolului trecut care a redat ontologiei noblețea sa academică.

Într-adevăr, meritul ar trebui să-i revină în primul rând lui Husserl pentru reabilitarea „ontologiei " în 1913, un termen până atunci deplorat, cel puțin de la Kant încoace. Această reabilitare avea să joace un rol atât de considerabil pentru *chestiunea ființei* , încât rezoluția a fost însoțită de o nouă diviziune – în ontologie formală și ontologii locale – care nu se manifestase în schemele clasice ale metafizicii generale și ale metafizicii speciale, nici măcar în *mathesis* și științele ontice. [260]Punctul de cotitură a fost adesea remarcat, în special pentru înțelegerea dezbaterii Husserl-Meinong [261]și pentru caracterizarea a ceea ce Husserl, în schița prefației la ediția revizuită a *Cercetărilor logice,* a numit „știința pur rațională a obiectelor", [262]în opoziție cu tradiția care identificase „ontologia și știința *a priori* ca fiind ceea ce este de fapt real *(wirklich)".* Pe de altă parte, se acordă mai puțină atenție „schimbării de situație" care

257 *Constante filozofice ale ființei,* p. 210.

258 *Spiritul filosofiei medievale*, ediția a II-a (Paris, 1948), p. 50, nr. 1.

259 Cf. despre sensul verbal al ființei, E. Levinas, „Martin Heidegger et l'ontologie" (1932), reluat în *Descoperind existența cu Husserl și Heidegger,* ediția a II-a (Paris, 1967), pp. 53-76; vezi, de asemenea, asupra sensului parțial, P. Hadot, „L'être et l'étant dans le neoplatonisme", în *Études néo platoniciennes*, col., „Langages", La Baconnière (Neuchâtel, 1973), pp. 27-41.

260 În § 10 din *Ideen I* (Husserliana, III, 1, Nijhoff [La Haye, 1976], pp. 27-28), Husserl încearcă să precizeze distincția dintre ontologia locală, materială și formală; în perioada Logische *Untersuchungen,* el precizează: „Nu am îndrăznit încă să adopt expresia *ontologiei,* care a devenit improprie din diferite motive istorice: am desemnat studiul lor (op. cit., 222) ca un fragment al unei « *teorii a priori a obiectului ca atare»,* ceea ce Meinong a adunat sub titlul de *Gegenstandstheorie (teoria obiectului).* Dimpotrivă , consider acum mai corect – observând în același timp schimbarea situației din epoca noastră – restaurarea expresiei antice a ontologiei."

261 Cf. pentru un tratament recent și exemplar, vezi Jocelyn Benoist „Husserl, Meinong et la question de l'ontologie", în *Phénoménologie, sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique austrichienne* (Paris, 1997), pp. 169-196.

262 Husserliana XX/1, *Investigații logice, Volum suplimentar, Partea întâi, Schițe pentru revizuirea Investigației a VI-a și Prefața la noua ediție a Investigațiilor logice,* ed. Ullrich Melle (Dordrecht-Boston, 2002), p. 291.

a permis revenirea ideii de ontologie. [263]Faptul că exprimarea ontologiei putea deveni „șocantă din diferite motive istorice" este, fără îndoială, suficient explicat prin referire la decizia kanțiană, reiterată de neokanțieni, de a abandona „mândru nume de ontologie" pentru a- l înlocui cu mai marea „modestie a unei simple analize a intelectului pur";[264] [265] Cât despre schimbarea care permite o restaurare a onoarei „expresiei antice ", aceasta ni se pare direct legată de *Gegenstandstheorie meinongiană* și, în special, de opera unui student al lui Meinong, Hans Pichler, autorul unei remarcabile lucrări din 1910 intitulate *Über Christian Wolffs Ontologie.* De fapt, Pichler, în loc să-l considere pe Wolff un reprezentant ilustru al ontologiei dogmatice condamnate de Kant, vede în *Ontologia sa* prefigurarea „științei obiectelor în general", într-o ruptură hotărâtă cu metafizica aristotelică:

> *Metafizica* lui Aristotel , știința ființei în general *(Wissenschaft vom Seienden überhaupt);* este mai universal *(allge- meiner).* Identificarea lui *ens* și a lui *ov,* traducerea lui *ens* prin „ființă" *<Sein> („l'étant" < „das Seiende">)* nu este pertinentă. *Ens* semnifică mai des la Wolff — și deja la scolastici — pur și simplu un lucru sau obiect *[Ding oder Gegenstand].* Astfel, ontologia este, după definiția lui Wolffiană: *die Wissenschaft von den Gegenstünden über - haupt, ohne Rücksicht auf Sein oder Nichtsein* — știința obiectelor în general, independentă de orice considerație a ființei sau a neființei. Această traducere a *lui ens* ca *Ding* sau *Gegenstand* este pentru prima dată mărturie de *Deutsche Metaphysik* of Wolff, unde *ens* este redat destul de simplu ca *„Ding".* Abia odată cu *Critica rațiunii pure* expresia *Gegenstand* ia locul lui *Ding.11*

Același Pichler a subliniat, de asemenea (pe bună dreptate), importanța unei alte apariții a ontologiei – sau mai bine spus *a ontologiei* – în prima *Critică* (B 873), care are în vedere „sistemul tuturor conceptelor și principiilor care corespund obiectelor în general".[266] [267] [268] [269]Prin urmare, el putea comenta acest pasaj, în termeni meinongieni:

> O astfel de considerație a obiectelor, demnă de o teorie a obiectului eliberat de existență *(die „daseinsfreie," gegenstandstheoretische Betrachtung der Gegenstände),* apare pentru ontologie din propriile sale limite; știința tuturor

263 Ibid.: „Acum, în *Investigațiile mele,* ideea de a fi reluat viața într-un mod adecvat, fără a se baza pe niciun suport istoric și, în acest fel, fiind scutit de obscuritățile și erorile radicale care afectează ontologiile antice și care au justificat rezistența care li s-a opus."

264 *Kritik der reinen Vernunft,* A 246/B 303.

265 Hans Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie* (Leipzig, 1910), p. 3.

266 Cf. Michel Fichant, „L'Amphibologie des concepts de la réflexion et la fin de l'ontologie", în *Akten des X. internationalen Kant-Kongresses,* Bd. I (Berlin, 2008), p. 71 sq.

267 Pichler, op. cit., p. 4.

268 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität),* GA 63, (Klostermann, Frankfurt 1988), p. 7: *„Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter 'unseres' 'eigenen' *Daseins"*

269 Studiul lui Levinas, „Este ontologia fundamentală", publicat în 1951 în *Revue de Métaphysique et de Morale,* a contribuit cu siguranță aici la instalarea unui contra-sens complet (reluat din nou în *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre* [Paris, 1991]).

> obiectelor în general nu ar putea fi știința existenței *(Dasein),* căci nu toate obiectele există, iar existența *(Dasein)* nu este o proprietate esențială a tuturor obiectelor în general.1 [3]

Cu siguranță, în acest context, un Heidegger hotărât, integrându-i pe Emil Lask și Paul Natorp, începe să abordeze critic problematica lui „ *es gibt"* începând cu 1919 și, în semestrul de vară al anului 1923, decide să urmeze un curs sub titlul „ontologie". Pentru Heidegger, așa cum indică deja titlul cursului – „Ontologia (hermeneutica facticității)" – ontologia oferă (datorită fenomenologiei) o „bază problematică mai sigură" pentru „ontologia modernă", înțeleasă ca *„Gegenstandstheorie"* [teoria obiectului], și în special pentru revenirea la adevărata sa fundație, hermeneutica facticității, acest termen fiind însuși înțeles ca desemnarea „caracterului ființei" și a „propriei noastre" ființe-acolo.14 Hermeneutica facticității este înțeleasă aici ca o paleonimie pe care Heidegger o va numi *„Fundamentalontologie"* în *Sein undZeit (§ 4), iar în* [cele] o mie de premise ale ideii, tocmai *Fundamentalontologie , ca „existențial analitic al ființei-acolo", iese în evidență ca fiind ceea ce* [ar] fi fundamental pentru ontologie.15

Dacă cineva caută să înțeleagă amploarea și consecințele (directe sau indirecte) care ar putea rezulta din noua elaborare heideggeriană a chestiunii ființei – atât în domeniul filosofiei medievale, cât și în cel al *Spätscholastik* [scolasticismului târziu] – respingând astfel în același timp discuțiile academice din preistorie care se opun „neotomismului" și „suarezianismului",[270] [271] [272]Trebuie să înțelegem *Seinsfrage- ul heideggerian* [chestiunea despre ființă] în contextul real al elaborării sale: trebuie mai întâi să clarificăm distincția sa față de un acord cu diviziunea husserliană dintre ontologia formală și ontologia locală, precum și față de un acord cu realimentarea completă a ontologiei în sensul unei teorii a obiectului, dincolo de ființă și neființă. *Seinsfrage- ul heideggerian* - punctul a fost adesea subliniat^ - este în primul rând o chestiune a *sensului* ființei sau, mai bine, a sensului lui „a fi" prin înțelegerea ființei *(Seinsverstăndnis).* Conform formulării absolut centrale a *lui Sein und Zeit:*

> Departe de a restricționa conceptul de sens dat semnificației „conținutului judecății", îl înțelegem ca fenomenul existențial caracteristic în care cadrul formal a ceea ce este inteligibil și exprimabil în explicație devine vizibil în general.i [8]

Și acest lucru răsună, într-un mod foarte riguros, în următoarea explicație a unui

270 Se poate reveni aici la lucrările părintelui. Pedro Descoqs (Sj) și *Institutiones Metaphy Sicae Generalis* (Paris, 1925), sau din nou, în celălalt „lagăr", la lucrările pr. Gallus Maria Manser, în special, *The Wesen of Thomism* (1932).

271 Ne permitem aici să revenim la studiul nostru: „Întrebarea ființei: simțul întrebării și întrebarea simțului", în *Heidegger, Enigma ființei* („Dezbateri filosofice"), colab. coordonat de Jean-François Mattei (Paris, 2004), pp. 71-1

272 *Sein undZeit,* ediția a VII-a (Editura Niemeyer, 1953), § 33, p. 156.

seminar recent (Thor):

> Ce înseamnă acum *Seinsfrage în Ființă și timp?* În *Ființă și timp,* întrebarea nu este: ce este ființa? Ci: ce este „este”? — Imediat, se întâmpină dificultăți. De fapt, dacă „este” *este* o ființă! Și dacă, dimpotrivă, dacă nu este, va fi el simplul fapt gol al unei judecăți? — Este necesar să lăsăm în urmă această perplexitate. Din punct de vedere pur gramatical, a fi nu este doar un verb, este un auxiliar. Dar dacă trecem dincolo de gramatica, este necesar să ne întrebăm: *a fi,* în măsura în care este un infinitiv, nu este el doar o abstracție derivată din „este” — sau nu s-ar putea spune „este”, dacă vine înaintea lui *a fi,* este deschis și manifest? — De aceea, *Ființă și timp* explorează întrebarea prin optica sensului *lui* a fi. — Sensul, *Sinn,* în *Ființă și timp* este o semnificație absolut precisă, chiar dacă astăzi a devenit insuficientă. Ce se înțelege prin *Sinn von Sein* (sensul ființei)? Aceasta implică o intrare în domeniul proiectului *(Entwurfsbereich)* care se deschide către înțelegerea ființei *(Seinsverständnis)* [...] *Sinn* este înțeles din perspectiva *Entwurf* [planului] care este explicat prin *Verstehen* [înțelegere].[273]

Cu siguranță, acest tip de problematizare, și nu multe analize neoriginale și în general impertinente, este ceea ce Heidegger i-a putut dedica lui Suarez, permițându-i să ia act de impactul gândirii lui Suarez și, într-adevăr, de rolul decisiv pe care această gândire l-ar fi putut juca în reînnoirea studiilor dedicate celei de-a doua scolastici din ultimii cincizeci de ani. Trebuie totuși specificat că acest rol a fost, fără îndoială, mai puțin unul de stimulent decât unul de provocare. De fapt, dacă inițial se părea că atenția acordată de Heidegger lui Suarez corespunde unei abordări care urmărește să-l reintroducă în „marea istorie a filosofiei”, scoțându -l din lumea închisă a seminariilor și din certurile zadarnice ale Școlii și restabilindu-i rolul central de mediator între epoca medievală și cea clasică, sau chiar filosofia modernă până la Kant, trebuie remarcat și faptul că locurile în care această reevaluare este explicită nu mai manifestă nici cea mai mică originalitate. De exemplu, în pragul marelui tratat din 1927 sau încă în cursul verii aceluiași an, el notează că:

> Suarez este, fără îndoială, gânditorul a cărui influență se exercită cu toată forța asupra filosofiei moderne. Descartes depinde încă direct de el și folosește aproape constant terminologia sa. Suarez este cel care, pentru prima dată, sistematizează filosofia medievală și, în special, ontologia.[274] [275]

---

273 GA 15, *Seminarii,* ed. Curt Ochwadt (Klostermann, Frankfurt pe Main, 1986), p. 334-335.

274 GA 24, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei,* ed. F.-W. von Hermann (Frankfurt pe Main, 1975), p. 112. În această privință, vezi și cele două pagini magistrale ale lui Étienne Gilson, *L'être et l'essence,* ediția a II-a (Paris, 1962), pp. 144-145.

275 Reluată în *Viața intelectuală medievală, Eseuri despre istoria scolasticii și misticismului* (München, 1926), vol. I, pp. 525-560. Studiul semnificativ al lui Ernst Conze, *Conceptul de metafizică la Francisc*

Aici, Heidegger nu spune nimic ce nu știm deja și care a fost documentat mult mai precis în *Index scolastico-cartésien* al lui Étienne Gilson din 1913 sau în articolul lui M. Grabmann, „Die *Disputationes Metaphysicae* des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung", publicat pentru prima dată la Innsbruck în 1917.21 Heidegger introduce însă o diferență notabilă de apreciere, așa cum se vede în ceea ce urmează imediat după pasajul citat mai sus. De fapt, Heidegger urmărește acest lucru extinzând considerabil scopul și, prin urmare, și domeniul de aplicare al acestei medieri suaréziene:

> Anterior, Evul Mediu, care i-a inclus pe Toma și Duns Scotus, aborda Antichitatea doar prin comentarii care urmăreau pas cu pas textul studiat. Cartea fundamentală a Antichității, *Metafizica* lui Aristotel, nu este o carte dintr-o singură bucată și nu constă într-un plan sistematic . Aceasta este ceea ce Suarez a văzut pe bună dreptate când a încercat să remedieze ceea ce considera un defect și dând problemelor ontologice pentru prima dată o formă sistematică, care în viitor a determinat până la Hegel divizarea metafizicii. De acum înainte se va distinge *metaphysica generalis,* ontologia generală și *metaphysica specialis,* și anume *cosmologia rationalis* - ontologia naturii - *psychologia rationalis* - ontologia naturii - și *psychologia rationalis* - ontologia lui Dumnezeu. Această manieră de regrupare a principalelor discipline filosofice continuă până la *Critica rațiunii pure.* [22]

S-ar putea sublinia încă o dată tot ceea ce intră în această scurtă caracterizare sau, dimpotrivă, s-ar putea evidenția inexactitățile sau formulările neobișnuite de aici („ontologie generală", „ontologia lui Dumnezeu")? [3] Nu asta ne interesează însă; de fapt, trăsătura heideggeriană distinctivă care iese în evidență în această analiză și care este destinată să aibă o dezvoltare bogată este, de fapt, amintirea sa despre mișcarea suareziană către două etape majore din istoria filosofiei: „pur și simplu", *Prima critică* a lui Kant sau *Wissenschaft der Logik* . Și totuși, dacă există vreo consecință a amânării motivelor de către Heidegger care poate fi considerată, de asemenea, scolastică, aceasta este și pentru că în primele paragrafe din *Sein und Zeit* (la care vom reveni și în care proiectul unei

„universitarele deutschen des 17. Jahrhunderts", dar nimic nu ne permite să credem că Heidegger a avut cunoștință de aceste ultime studii.

22 Ibidem.

23 În ceea ce privește istoria distincției dintre metaphysica generalis - *metaphysica specialis,* reamintim articolul de pionierat al lui Ernst Vollrath, „Divizarea metafizicii într-o Metaphysica generalis și o Metaphysica specialis", în *Zeitschriftfür philosophische Forschung,* vol. XVI, Numărul 2, pp. 258-284. Vezi și, de același autor, *Teza metafizicii, Despre forma metafizicii la*

Suarez, a apărut la Leipzig (Meiner Verlag) în 1928. În același an, Karl Eschweiler prezintă în lucrarea sa *Cercetări spaniole ale Societății Gorres* (Prima serie, vol. I, Eseuri complete despre istoria culturală a Spaniei) studiul său de pionierat, „Filosofia spatscholastik-ului spaniol asupra

Aristotel, Kant și Hegel (Wuppertal-Ratingen, 1969). Dar ne vom referi mai întâi la lucrarea capitală a lui Albert Zimmermann, *Ontologie sau metafizică? Discuția despre metafizică în secolele al XIII-lea și al IV-lea, Texte și investigații,* ediție a II-a augmentată (Leuven, 1998). „distrugerea istoriei ontologiei" este elaborată), sau chiar mai mult în *Kantbuch* din 1929,[276] [277] [278] [279]Heidegger investighează posibilitatea unei refondări *a* metafizicii. Refondarea metafizicii nu corespunde unei întreprinderi de recuperare, ci mai degrabă unei puneri în lumină a dificultății, a *stânjenii* din care aceasta constă . Acesta este adevăratul sens al titlului lucrării *Kant și problema metafizicii* (1929). Pentru a expune problema care este ea însăși metafizica, pornind de la fundamentarea sa platonico-aristotelică , sub titlul de știință „cercetată" și lăsată fără nume, este de fapt, cel puțin formal, să redeschidă întrebarea care a fost pe larg documentată și discutată de Suarez în prima sa *Disputatio,* despre *subiectum* și *objectum meta-physicae.25 Chestiunea subiectului, a lui yévoç ûnoxsîgsvov, și întrebarea gnoseologică și noetică a „modului* [de] cunoaștere" și a metodei sale sunt intrinsec legate, așa cum Heidegger nu ezită să amintească:

> Celălalt motiv esențial al formulării conceptului scolastic de metafizică privește modul de cunoaștere și metoda acesteia. Întrucât metafizica are ca obiect ființa în general și ființa supremă, „obiectul care contează pentru toți oamenii" (Kant), ea este știința a cărei demnitate este cea mai eminentă, „regina științelor".^ [6]

Cu siguranță, tratamentul heideggerian este radical diferit de încercarea destul de magistrală a „recapitulării" suareziene, în măsura în care accentul este pus imediat pe „ *gründsatliche Verlegenheit* [perplexitatea fundamentală]", care este însăși metafizica. „Numele de metafizică manifestă, așadar , o dificultate fundamentală a filosofiei înseși", [o] dificultate care nu mai este înfruntată ca atare, ci evitată sau eludată în numele unei „duplicații" rămase neclară în sine:

> Metafizica occidentală post-aristotelică — continuă Heidegger — nu își datorează

276 Fără îndoială, se poate identifica un „moment" suarezian în opera lui Heidegger: acesta coincide cu întreprinderea nesfârșită a lui *Sein und Zeit* și continuă până în 1929-1930 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik).* În întregul corpus heideggerian se găsesc aproximativ patruzeci de referințe la Suarez, dar cele mai semnificative referințe apar în volumele 23, 24 și 29-30 ale *Gesamtausgabe* (GA 23, pp. 4, 5, 69, 92, 109, 145, 209, 230; GA 24, pp. 81, 111-116, 124, 126, 132, 135-139, 144, 168, 174, 210, 328; GA 29-30, pp. 77-81).

277 Cf. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris, 1990), în special p. 195 sq.

278 *Kant und das Problem der Metaphysik,* GA 3, hrsg. F.-W. von Herrmann (Frankfurt am Main, 1991), p. 9.

279 Ibidem, p. 8.

forma moștenirii și dezvoltării unei presupuse teorii aristotelice

sistem, ci și unei incapacități de a aprecia starea *incertă și ambiguă* în care Platon și Aristotel au lăsat principalele probleme.[280]

Într-adevăr, se vede prin aceasta, fără ca Heidegger să-i pronunțe explicit numele, în ce sens *Disputationes metaphysicae,* cu scopul său de sistematizare și recapitulare,2 [281]ar putea constitui o etapă cu adevărat epocală în tradiția sa, adesea uitată și obscurată. Prin urmare, a restabili fundamentul metafizicii – în același sens ca și *Grundlegung* [punerea temeliei] – obligă la anularea acestei recuperări, legată nu numai de sistematizare, ci și de creștinizarea întreprinderii inaugurale și, prin urmare, și de înlăturarea ambiguității în care rămân problemele moștenite: dificultatea, perplexitatea sau îndoiala *(Verlegenheit)* care aparține intrinsec întreprinderii platonico-aristotelice „își găsește sursa" în obscuritatea care învăluie esența problemelor și a percepțiilor ridicate în acest tratat, adică *Tà gtrà ţuaixa.* (și aici, Heidegger introduce implicit din 1929 ceea ce va numi câțiva ani mai târziu „constituția onto-teologică a metafizicii"). „Pe cât își explică Aristotel punctul de vedere asupra acestui subiect , se observă o curioasă duplicare *(merkwürdige Doppelung)* care apare în determinarea primei filosofii."[282] [283]Această duplicare este caracteristică unei *npwTn çiXoŒoçia* [prima filozofie] care apare atât ca „cunoașterea ființei ca ființă (ov ft ov)", cât „cunoașterea celui mai eminent domeniu al ființei (TigiÛTaTov yévoç), din care este determinată ființa ca întreg (xaôôXou)". Refuzul lui Heidegger al oricărei încercări de conciliere care solicită o dezvoltare și o evoluție a doctrinei aristotelice, un refuz lizibil chiar și în vocabularul său/* [1] , conduce la o cercetare mai profundă a duplicației, la aprofundarea

280 Ibidem.

281 Cf. É. Gilson, *L'être et l'essence,* op. cit., p. 148: „Suarez posedă cunoştinţe de filosofie medievală pe care un specialist din zilele noastre nu ar putea decât să le invidieze." Cf. și de la același autor, *Being and some philosophers,* ediția a II-a (Toronto, 1952), p. 99.

282 Ibidem.

283 „Această dublă caracteristică a lui npÛTn <piXo<ro<pla nu conține nici două șiruri de gândire fundamental diferite, reciproc independente, nici unul nu poate fi slăbit sau eradicat în favoarea celuilalt, nici aparentă dihotomie nu poate fi reconciliată prematur într-o unitate", *KPM* , op. cit., pp. 7 și sq. Formulările de aici nu se întorc atât la formulări scolastice, cât la dezbaterile contemporane ale lui Natorp și W. Jaeger. În ceea ce privește emergența motivului „prăbușirii" și a „constituției" onto-teologice a metafizicii, ne permitem să facem din nou referire la lucrarea noastră: *Inventio analogiae, Métaphysique et onthéologie* (Paris, 2005), în special capitolele I și II.

Zwiespaltigkeit [schismă]. De asemenea, numește mai întâi ceea ce Heidegger, încă de la cursul de vară din 1927, numește „diferența ontologică", în îndreptarea către o relație comună mai originală și mai explorată din interior între ființă și timp. Ceea ce formulează în mod expres primele două paragrafe ale *Kantbuch-ului* atunci când iau poziție asupra „conceptului tradițional de metafizică" era deja prezent în *Sein und Zeit:* nu numai în virtutea primei teze conform căreia „problema centrală a oricărei ontologii își are rădăcinile în fenomenele timpului corect înțelese și explicate",[284] [285]dar și, și mai presus de toate, prin ideea unei ontologii grecești *dezrădăcinate* , care, în consecință, trebuie să înceapă prin a găsi din nou „solul" care în Evul Mediu a devenit o doctrină întărită *(diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalterzum festen Lehrbestand).* Astfel, se înțelege de ce *Disputationes metaphysicae* ale lui Suarez, menționate câteva rânduri mai jos,33 ar putea reprezenta un obstacol major în calea unui efort de restaurare a fundamentului metafizicii ; este vorba de a lua cu adevărat în considerare *Zwiespaltigkeit* [schisma] sau de a ne proteja împotriva tuturor încercărilor de a simplifica în mod convenabil duplicarea prin stabilirea permanentă a unei unități artificiale, care este aceeași pe care tradiția o va numi, după Toma de Aquino, *analogo gia entis,* sau unitatea analogică a conceptului de ființă.[286] [287]

Dincolo de referințele formale care apar în câteva dintre cursurile lui Heidegger publicate ulterior, pentru a înțelege impactul gândirii sale asupra studiilor suareziene,"* [5] trebuie subliniată miza primei fraze din lucrarea sa din 1927, care a apărut ca un fulger: „Chestiunea de a fi astăzi a căzut în uitare. Ce se înțelege prin «căzut în uitare»? A apărut atât de repede printr-un fel de «cădere», iar ceea ce era în joc nu era pur și simplu o neglijență sau o lipsă de atenție, ca atunci când îmi dau seama că am uitat ceva precum umbrela mea la măsuța de toaletă! *Vergessenheit* [uitarea] în cauză - firește încă nespecificată în această frază inițială a primului paragraf al «tratatului» *(Abhandlung)* - va fi în centrul gândirii lui Heidegger, ca și curentul deja vizibil în *Sein und Zeit.* [36]

284 *Ființă și timp,* p. 18 (citām paginația neschimbată din ediția a 7-a, 1963): „...deoarece problematica centrală a oricărei ontologii își are rădăcinile în fenomenul timpului, corect privit și corect explicat."

285 Ibidem, p. 22.

286 Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae,* p. 291-357.

287 Amintim aici, fără pretenția de exhaustivitate, următoarele lucrări: Hans Seigfried, *Adevăr și metafizică la Suarez* (Bonn, 1967); John P. Doyle, „Metafizica suareziană și tomistă înainte de judecata lui Heidegger" (1972), retipărită în neprețuita colecție J.P. Doyle, *Studii complete despre Francisco Suarez, sj (1548-1617),* ed. Victor M. Salas (Leuven, 2010), pp. 89-107; John D. Caputo, *Heidegger și Aquinas: Un eseu despre depășirea metafizicii* (NY, NY, 1982); Rolf Schonberger, *Transformarea înțelegerii clasice a ființei, Studii despre preistoria conceptului modern de ființă în Evul Mediu* (Berlin, 1986); Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens, Determinarea formală a ființei și a realității în metafizica medievală și modernă (Duns Scotus—Suarez—Wolff—Kant—Peirce);* sau din nou, de același autor, „Al doilea început al metafizicii. Precondiții, abordări și consecințe ale refondării metafizicii în secolele al XIII-lea/al XIV-lea", în *Filosofia în Evul Mediu, linii de dezvoltare și paradigme,* ed. Jan. P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf și Georg Wieland (Hamburg, 1987), pp. 165-186. În final, menționăm următoarele, pentru a lua în considerare contribuțiile recente care răspund direct „provocărilor" heidegeriene: Olivier

Preocuparea, așadar, în lucrarea din 1927 a fost de a reînvia yiyavroga/ia nspl T^Ç ouaraç. Chestiunea despre ființă, care i-a inspirat pe Platon și Aristotel, moare odată cu ei sau cel puțin, așa cum susține Heidegger, moare ca „temă explicită a cercetării adevărate!". Dacă această întrebare a fost aparent susținută, a fost prin „abateri și modificări" *(Verschiebungen, Übermalungen):*

> Această ontologie greacă dezrădăcinată s-a fixat în învățăturile Evului Mediu. Sistemul său este complet diferit de o parte a unei structuri confiscate providențial. În limitele unei presupuneri dogmatice a concepțiilor fundamentale grecești despre ființă se află multă muncă neexploatată de făcut în cadrul acestui sistem. În tiparul scolastic, ontologia greacă se află în esență, prin intermediul *Disputelor* lui Suarez, pentru metafizică, iar filosofia transcendentală a timpurilor moderne se află prin și cel mai hotărât în fundamentele și scopurile *Logicii lui Hegel.37*

Boulnois, „Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique," în *Quaestio 1, Heidegger ei medievali* (Turnhout, 2001), pp. 379-406; Costantino Esposito, „Heidegger, Suarez și istoria ontologiei", ibid., pp. 407-430; Pasquale Porro, „Heidegger, Medieval Philosophy, Contemporary Medieval Studies", ibid., pp. 431-461. Remarcăm în același număr nepreținta bibliografie, „Heidegger ei medievali. Una bibliografia", asamblată de Annalisa Caputo și Costantino Esposito. Acest lucru ar putea fi completat astăzi prin următoarele studii: Marco Forlivesi, „Ontologie impură. Natura metafizicii și obiectul ei în textele lui Francisco Suarez", în *Quaestio 5* (Turnhout, 2005), pp. 559-586; Costantino Esposito, „Disputationes Metaphysicae" în critica contemporană", în Francisco Suarez, *Disputationimetafsiche,* ed. C. Esposito (Bompiani, 2007), p. 747-853; în final, menționăm colecția editată de Marco Sgarbi, *Francisco Suarez and his Legacy: The Impact of Suarezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy* (Milano, 2010).

36 Cf. *Ființă și timp,* § 44.

37 *Ființă și timp,* § 6: „Sarcina unei distrugeri a istoriei ontologiei", p. 22 (Această ontologie greacă dezrădăcinată devine un corp doctrinar fix în Evul Mediu. Sistematica sa este orice altceva decât o îmbinare a unor piese moștenite într-o structură. În limitele unei adoptări dogmatice a ontologiei grecești lipsite de „rădăcinile" sale – „în afara *solului său"* – a ajuns, așadar, în Evul Mediu ca un corp doctrinar fix și consecvent *(fester Lehrbestand),* prin intermediul receptării aristotelismului latin (prin Avicenna și apoi Averroes), prin vagi succesiuni de traduceri și apoi prin marile comentarii: Albert cel Mare, Toma de Aquino sau Duns Scotus, ca să-i citățm doar pe cei mari. [38] Dezrădăcinarea și obsesia care o însoțesc se datorează cu siguranță, în ochii lui Heidegger, înscrierii acestei *gigantomahii* [lupte titanice] în orizontul latin și creștin (impasul, de altfel, fiind stabilit prin medierea siriacă și arabă), chiar dacă – și ideea este aproape secundară – gânditorul din Freiburg subliniază în continuare afinitatea cel puțin a creștinismului cu aceasta Instituția platonico-aristotelică a metafizicii. 39 Fără îndoială, în această privință se poate auzi la Heidegger ecoul unui puternic motiv nietzschean ·

Prin urmare, purtându-și atenția ca pe o întreprindere de deconstrucție sau ca pe construirea unei istorii a ontologiei - în vederea accentuării alunecărilor de teren, înlocuirilor și recuperărilor *(Verschiebungen, Übermalungen)* care caracterizează - această istorie legată de „conceptul de a fi” [40] — este întru totul natural, într-un fel, ca Heidegger să se ghideze după sistematizarea suarézianã, în timp ce, în același timp, pretinde că discută, de exemplu, teze tomiste. Această strategie este deosebit de frapantă în cursul anului 1927, unde examinează ceea ce el nu numește altceva decât „teza ontologiei medievale” pentru a o prelua și a o retrage la originea sa aristotelică.

În ce constă această teză? În ce context apare? Teza se referă la constituția ontologică a ființei, care este împărțită între quiditate (esență), sau în terminologia lui Heidegger *„Wassein”,* și *existentia,* înțeleasă aici ca *Vorhandenheit,* aceasta din urmă implicând imediat o

Există încă multe lucrări nedezvoltate în acest sistem cu privire la conceptele de bază ale ființei. În forma *scolastică* , ontologia greacă trece în esență în „metafizica” și filosofia transcendentală a epocii moderne prin intermediul lucrării „Disputationes metaphysicae” a lui *Suarez* și determină în continuare fundamentele și scopurile „Logicii” lui Hegel.

38 Aceeași analiză se găsește la F.-W. von Herrmann, ed., *Probleme fundamentale ale fenomenologiei,* GA 24 (Frankfurt, 1975), p. 112.

39 Cf. Heidegger, *Principiul rațiunii,* GA 10, ed. Petra Jaeger (Frankfurt, 1997), p. 107-108.

40 Este foarte semnificativ faptul că, încă din primul paragraf din *Sein undZeit,* care pune în evidență mai multe „prejudecăți” *(Vorurteile)* care, de la bun început, barează calea către întrebarea reînnoită în căutarea „sensului ființei”, Heidegger traduce din nou, fără explicații, formula aristoteliană * TO OV ÈOTI xaSoXou yaXiora navrov* prin cuvintele „Das 'Sein' ist der 'allgemeinste' Begriff”, ca și cum trecerea din *Sein, esse* * to *conceptus entis** ar putea intra ea însăși în tradiția pe care intenționează să o critice.

valoare depreciativă: este dată ca prezentă subsistentă, acolo înainte, oferind o considerație pur teoretică.

Care este contextul? Este vorba despre discuția fenomenologică a „unor teze tradiționale despre ființă”.[288] [289] [290]Fenomenologia a fost, de fapt, determinată ca „știința ființei”, unde ființa este prezentată ca „tema unică și adevărată a filosofiei”. Ne amintim că semestrul de vară din 1927 a urmat direct două „Lecții” precedente, dedicate *Conceptelor fundamentale ale filosofiei antice* (GA 22) și, respectiv , *Istoriei filosofiei de la Toma de Aquino la Kant* (GA 23). Contextul mai larg al medierii heideggeriene este și mai evident în *Natorpbericht* din 1922,42 al cărui program era acela al unei „interpretări concrete a filosofiei aristotelice”, care urmărește să pună sub semnul întrebării „sensul și destinul logicii și ontologiei occidentale”. Fără îndoială, cursul de iarnă din 1926-1927, *Istoria filosofiei de la Toma de Aquino la*

288 Vom regăsi acest motiv mult mai târziu în *Teza despre ființă a lui Kant,* în *Wegmarken,* GA 9, pp. 445 și sq.

289 Martin Heidegger, *Interpretări fenomenologice ale lui Aristotel, pregătite pentru Facultățile de Filosofie de la Marburg și Göttingen (1922),* ed. Günther Neumann și Philipp Reclam (Stuttgart, 2003).

290 GA 62, p. 363.

Kant, deși se întoarce de opt ori la Suarez (GA 23, pp. 4, 5, 69, 92, 109, 145, 209, 230), tot nu-i atribuie nicio poziție anume. Traseul urmat de această istorie trece peste scolastica târzie menționată anterior și, după ce l-a tratat pe Toma de Aquino în prima secțiune, îi ia în considerare pe Descartes, apoi pe Spinoza, Leibniz și, în final, pe Wolff și școala sa. Cu toate acestea, un pasaj remarcabil din acest curs, care are semnificație pentru problema pe care o analizăm aici, este dezvoltarea dedicată *„Gott-losigkeit der Philosophie"* [lipsei de Dumnezeu a filosofiei], o tematică deja prezentă în raportul Natorp. După ce a indicat că filosofia este, ca atare, fundamental „atee", Heidegger explică:

> Ateu, nu în sensul unei teorii, cum ar fi materialismul. Orice filozofie, indiferent de motiv, se înțelege pe sine în funcție de ceea ce ar trebui să știe în mod necesar - și aceasta tocmai atunci când mai are o „presimire" a lui Dumnezeu - astfel încât retragerea prin care redirecționează viața înapoi către sine este, în termeni religioși, o modalitate de a se declara împotriva lui Dumnezeu. Dar numai prin aceasta rămâne loială în fața lui Dumnezeu, și anume până la înălțimea singurei posibilități spre care înclină; ateu, prin urmare, semnifică acest lucru: eliberat de orice preocupare și ispită de a vorbi pur și simplu religios. [...].4 [3]

În cursul anilor 1926-1927, Heidegger revine la această *Gott-losigkeit* proprie filosofului:

> Strict vorbind, nimic nu poate fi stabilit cu privire la eternitatea lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu nu poate fi niciodată un obiect al filosofiei. Tot ceea ce este descoperit cu ajutorul conceptului de Dumnezeu este un idol, care, filosofic , nu poate avea decât acest singur sens: a face vizibilă ceea ce este ideea *summum-ensului* și ideea principală a ființei în general [...]. Dacă există un Dumnezeu, nu mai rămâne nimic de descoperit despre el prin filosofie. El nu este susceptibil de a fi dezvăluit decât în măsura în care se revelează pe sine. A asculta revelația este ceva pentru care filosofiei îi lipsește orice tip de organ. Filosofia este fără Dumnezeu; asta nu înseamnă că nu există Dumnezeu, dar nu mai poate afirma că există un Dumnezeu.

Acest ateism metodologic constituie, fără îndoială, un element esențial în sistemul heideggerian și în lectura sa critică și radicală a istoriei metafizicii: un astfel de ateism păstrează posibilitatea unui discurs despre Dumnezeu și a unei relații cu divinul și, în cazul creștinismului, a revelației transmise prin Scriptură - ceva natural mai apropiat de determinarea luterană a *theologiae* ca *grammatica sacrae scripturae* decât viziunea teologiei ca știință elaborată în secolul al XIII-lea. Se poate observa în afirmația acestei *Gott-losigkeit* principiul accentuării metafizicii ca ontologie și, pe de altă parte, al actualizării critice a unei structuri constitutive a metafizicii în instituția sa platonico-aristotelică, și anume onto-teo-logia sau -logica.

În cursul de vară din 1927, pe care îl urmăresc aici din ghidul primei serii, Heidegger își specifică interogația, cu referire la Aristotel, *Metafizica* Z 1, celebra secțiune finală

despre întrebarea cercetată continuu, care ne lasă mereu în dificultate și nedumerire:

> Dacă presupunem că filosofia este știința ființei, atunci prima și ultima întrebare, întrebarea fundamentală a filosofiei, este următoarea: ce se înțelege prin ființă? Pornind de la aceasta, este inteligibil ceva asemănător ființei în general? Cum este posibilă înțelegerea ființei în general?

Fără îndoială, aceasta implică o *presupoziție foarte puternică* în ceea ce privește filosofia în istoria sa, care nu se reduce la această întrebare fundamentală, aceasta fiind mai degrabă fixată în anumite limite, dacă nu chiar „localizată". [291]Se înțelege, de asemenea, de ce, pornind de la această presupunere, Heidegger ar alege o secvență privilegiată: Scotus, Thomas, Suarez și Kant. Pe această cale, în sprijinul considerațiilor centrale scopului nostru, Heidegger, în cursul său din 1929-1930 dedicat *conceptelor fundamentale ale metafizicii?* [5] examinează succesiv patru teze ontologice: (1) teza kantiană, elaborată în cadrul unei critici a argumentului ontologic, și anume că ființa nu este un predicat real, adică unul care ar viza conținutul real, *„realitățile"* pe care le-a afirmat.[292] [293]; (2) teza ontologiei medievale; (3) teza ontologiei moderne , care înseamnă în esență aici ontologia cartesiană, conform căreia „modalitățile fundamentale ale ființei sunt *res extensa* și *res cogitans";* și, în final, (4) teza logicii (ilustrată aici de Hobbes), conform căreia fiecărei ființe i se permite să treacă peste „este", adică peste ființare în sensul unei sinteze a judecății. El analizează temeinic cele patru teze diferite, dar „sistemul sursă" al sensului care aparține tuturor celor patru pentru același regim general de interogare – fără a ajunge vreodată la întrebarea *fundamentală* – este cel al „sensului ființei în general". Nu se va vedea o simplă recuperare universalistă a acestei întrebări extrem de generale, care a caracterizat *Sein und Zeit* încă din primul paragraf . De fapt, dacă întrebarea despre ființă ar trebui „repetată" sau „respinsă" la fel ca *gigantomachia,* aceasta se datorează tocmai faptului că a fost întotdeauna lovită de trei presupuneri: (1) ființa este conceptul „cel mai general", urmând o dublă referire la Aristotel *(Metaf.* 3.4.1001a21) și Toma de Aquino *(st* I-II, q. 94, a. 2: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.),* o teză pe care, într-un fel, Heidegger o conturează atunci când afirmă, la rândul său, că înțelegerea ființei (*Seinsverständnis)* aparține ființei ca denumire a unei trăsături fundamentale („existențialele") sau că înțelegerea este acordată mai întâi ființei, căreia îi corespunde *(Gehorigkeit, Zusammengehorigkeit);* (2) conceptul de ființă este indefinibil; (3) conceptul de ființă este un concept „evident", considerat inițial ca inteligibil în sine *(selb-stverständlich).* Se va observa că atunci când

291 Mă refer imediat aici la paginile luminoase ale lui Alain de Libera din „La philosophie médiévale", în *Que sais-je?,* ediția a II-a (Paris, 1992), p. 69 sq.

292 Îmi iau libertatea de a face referire la studiul meu „Heidegger și Thomas d'Aquin", în *Quaestio 1,* op. cit. cit., pp. 213-233.

293 Se înțelege de ce o astfel de teză ar putea fi reconciliată cu doctrina tomista *(De ente et essentia)* a ființei accidentale avute în raport cu realitatea esenței. Cf. Pierre Aubenque, „Teza lui Kant despre ființă și originile sale aristotelice", în *Probleme aristotelice* (Paris, 2009), pp. 351-372.

Heidegger formulează, foarte pe scurt, aceste trei presupuneri în acest paragraf introductiv, el însuși introduce hotărât conceptul de ființă *(conceptus entis),* la fel ca pentru Aristotel și Toma d'Aquino.

De fapt, discuția critică a celor patru teze ale metafizicii încearcă să demonstreze că acestea nu sunt niciodată concepute ca *„Fundamentalfrage* a întregii științe a ființei – întrebarea sensului ființei în general". Ceea ce Heidegger numește aici *Fundamentalfrage* va fi tematizat puțin mai târziu (în 1935, în *Einführung in die Metaphysik [Introducere în metafizică])* sub titlul *Grundfrage* [întrebare fundamentală], spre deosebire de *Leitfrage* [întrebare capilară]. Se vede clar cum această „întrebare fundamentală" se susține singură – aceasta fiind făcută pentru a depăși întrebarea lui Brentano în disertația sa din 1862, care arată multiplele sensuri ale ființei conform lui Aristotel – și cum această întrebare nu încetează să traverseze problematica analogiei *enti* .[294]

În ceea ce privește discuția celei de-a doua teze (cea a ontologiei medievale) - căreia Heidegger îi dă titlul „articulația ființei" *(Gliederung des Seins)* în relatarea sa despre „diferența ontologică" [295]4 - propune el lectura mai agilă și mai dezvoltată a *Disputatio* XXX: *De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse, eorumque distinctione.* Nu este vorba aici de a comenta în detaliu lungul comentariu pe care Heidegger îl dedică analizei suareziene a distincției (rațiune reală, modală sau formală) dintre esență și existență. [296]Ne vom limita la a arăta câteva trăsături tipice ale comentariului. Un prim element, extrem de semnificativ, merită să fie dezvăluit: analiza discuției critice a secțiunilor unu-șase ale acestei *Disputatio* este încadrată, într-o parte, de examinarea tezei kantiene conform căreia „ființa nu este un predicat real", iar în cealaltă parte de o revenire la Aristotel, sau la filosofia greacă în general, menită să arate care este amprenta paradigmei *Herstellung* în elaborarea conceptelor ontologice fundamentale (^opç^, sîSoç, TO TI yv sfvai, uXn, è'pyov, évépyaa...).

În paginile dedicate în mod expres chestiunii distincției „reale" dintre esență și existență, se pot scoate din nou în evidență câteva trăsături notabile: în timp ce Heidegger anunță că va examina această chestiune centrală la Toma de Aquino, Duns Scotus și Suarez, este foarte clar că expunerea suareziană este cea pe care o ia ca adevărat fir conducător. Există mai multe indicii semnificative în acest sens: în timp ce Heidegger observă pe bună dreptate că această distincție este propusă de Aquino în *De ente et essentia* (p. 117), nu se face nicio referire la acest tratat, iar întreaga construcție a problematicii menționate anterior *este* împrumutată din amintirea distincției principale dintre conceptul formal și conceptul obiectiv, dintre a fi luat ca verb și a fi luat ca substantiv (*ens participaliter sumptum, ens nominaliter sumptum),* precum și din echivalența dintre a fi luat nominal *(ens: id quod sit habens essentiam realem)* și ca *res* . Se va admite că această „focalizare", complet controlată în alte privințe de ideea

294 Cf. J.-F. Courtine, „Critica lui Heidegger asupra *«analogiei entis»",* în *Categoriile ființei, Studii de filosofie antică și medievală* (Paris, 2003), pp. 213-240.

295 *Die Grundprobleme derPhanomenologie,* GA 24, p. 109-110.

296 Pentru a evidenția și a facilita confruntarea, se va face referire la capitolul foarte bogat, „Esența și existența", din *Ființa și unii filosofi,* pp. 74-107, și în special pp. 96-107.

conceptus *entis* (117-124), nu este cu siguranță cea mai adecvată pentru a face dreptate doctrinei tomiste care nu are niciodată în vedere *essentia* și *existentia* ca două „ *res* ” și care se opune destul de repede esenței și existenței luate ca *actus essendi.* Se va observa, de asemenea, că în mai multe referințe directe la Toma de Aquino (patru în total),[297] [298] [299] [300]Heidegger rescrie *esse* ca *existere,* de exemplu în *Quaestiones Quodlibetales,* XII, q. 5, a. 5: *„Accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse* [*sc. existere] in rebus creatis”.* Toate acestea se întâmplă aici ca și cum Heidegger ar reconstrui reflecția tomista la standardul problematizării lui Giles din Roma sau a lui Capreolus, citate puțin mai jos.51 În [același] mod, relatarea tezei scotiste este redusă la cea mai simplă expresie a sa dintr-o singură referință, preluată din *Reportata Parisiensia,* [52] deși este adevărat să spunem că din relatarea suareziană (XXXI, 2, 11) este formulată poziția scotistă:

> A doua opinie este că ființa creată se distinge într-adevăr de natura unui lucru sau (cum spun alții) formal, de esența căreia trebuie să fie, și nu ca o entitate anterioară complet distinctă în realitate de entitatea esențială, ci ca modul acesteia.

Heidegger, care în alte locuri este adesea atent la tendința de alunecări și/sau traduceri terminologice[^ 3,] nu arată aici nicio preocupare pentru presupozițiile și mizele reformulării suareziene, fie că este vorba de Toma, Duns Scotus sau Henric de Ghent. Acesta este în special cazul distincției esse *essentiae, esse existere* sau al conceptelor *esse in actu exercito, actualis existentiam.* Toate acestea se întâmplă, așadar, ca și cum „teza medievală a ontologiei” ar fi fost reconstruită în întregime de terminologia lui Cajetan și Suarez, complet aceeași ca în teza Abilitării, unde doctrina scotistă a fost recitită în lumina lui Rickert și Emil Lask. Se continuă că lectura propusă aici a distincției suareziene, ca *distinctio rationis,* deopotrivă îndepărtată de acordul cu *distinctio formalis scotistă* și „corespunzând în profunzime cu aceasta”, [301]este deosebit de atentă la argumentația Doctoris *eximius* și îi oferă cele mai agreabile referințe. Heidegger omite astfel începutul paragrafului următor,

297 *Quaestiones Quodlibetales* II, q. 2, a. 3 și XII, q. 5, a. 5; *ST* I, q. 3, a. 5, iar în final *De veritate,* q. 27, a. 1.

298 *În Sent.,* II, dist. 3, întrebarea 1, a. 1: „A nu fi nimic altceva decât o anumită realitate imprimată tuturor ființelor de către Dumnezeu însuși sau de către prima ființă. Căci nicio esență a unei creaturi nu este de o asemenea realitate încât să poată exista în realitate, dacă o anumită realitate nu îi este imprimată de către prima ființă.” Capreolus, *În Sent.* I, dist. 8, întrebarea 1, a. 1 (a cincea concluzie): „Ființa actuală nu este un lucru propriu-zis [...] nu este propriu-zis o ființă, în sensul că ființa semnifică actul de a fi, întrucât nu este ceea ce există. [...] Se spune însă despre <existența> unei ființe sau a unui lucru.”

299 *Raportat Paris* I, dist. 45, q. 2, școală. 1.

300 El va face acest lucru din nou la sfârșitul acestei părți a cursului, care urmărește „sis- ul medieval” până la fundamentul său aristotelic.

301 AG 24, p. 132.

ceea ce evident nu este lipsit de consecințe pentru contextul problematizării:

> Această a treia opinie trebuie explicată astfel, că se face o comparație între existența reală, pe care o numesc ființă în exercițiu real, și esența existentă reală...

Cu toate acestea, el continuă cu fidelitate:

> Esența și existența nu se disting *în lucrul* în sine [subliniază Heidegger], deși esența, concepută abstract și precis, așa cum este în potențialitate, se distinge de existența actuală, așa cum neființa de ființă. Și consider această propoziție, explicată astfel, ca fiind în întregime adevărată. Și fundamentul său este atunci, pe scurt, pentru că niciun lucru nu poate fi constituit intrinsec și formal în sensul de a fi reală și actuală, prin altceva distinct de el însuși, deoarece, prin însuși faptul că unul se distinge de altul, ca fiind din ființă, fiecare are proprietatea de a fi, ca fiind distinct de celălalt, și, în consecință, nu prin aceasta formal și intrinsec.

Datorită dublei structuri a acestui capitol (Kant și Aristotel), unul dintre interesele incontestabile ale acestor paragrafe se referă direct și fidel la argumentele lui Suarez, prin care Heidegger însuși își definește poziția, în acord cu Thomas și comentatorii săi, pe de o parte, și cu Duns Scotus și scotiștii, pe de altă parte, susținând totodată restaurarea conceptelor suareziene în lexicul kanțian și fenomenologic *(Sachheit, Sachgehalt, Vorhandenheit, Wirklichkeit, Herstellung).*

Acest curs din 1927, cunoscut doar dintr-o publicație târzie în cadrul *Gesamtausgabe* din 1975, aproape că ia forma unui *hapax* [termen folosit cândva] în corpusul heideggerian, iar din aceasta nu este clar dacă titlul acestei contribuții reflectă o relativă relevanță: „Heidegger-Suarez și metafizica contemporană". În concluzie, să reiterăm că rolul eminent jucat în ultimii cincizeci de ani de gânditorul de la Freiburg – contribuție la studiul istoriei metafizicii, la istoria ontologiei și la semnificațiile ființei sau vocabularul ființei – este dublu: pe de o parte (fără îndoială cea mai importantă) el deține un rol important în recuperarea gigantomachiaperi *tès ousias,* proiectul unei refondări și apoi al unei depășiri a metafizicii – considerată la scară largă și în întreaga sa istorie, într-o ruptură determinată și de orientarea gnoseologică și epistemologică a filosofiei, fie în cazul neokantismului sau al Cercului de la Viena, fie prin dezbateri propriu-zis scolastice, confesionale sau cele ale unor tradiții doctrinare opuse ale diferitelor ordine religioase. Pe de altă parte, el este important, mai presus de toate, datorită extraordinarului său efort de *provocare,* reprezentat de teza uitării ființei, a constituției *onto-teo-logice* a metafizicii sau a diferenței ontologice . Cu siguranță, în domeniul filosofiei medievale și cu totul dincolo de tomism, el își propune să testeze puterea și rezistența acestui cadru de lectură, al cărui rău este evident asumat. Întrebarea de aici nu se referă la a ști dacă diferitele răspunsuri la aceste „provocări " se aplică în mod just sau nu celui mai secret scop heideggerian. Ceea ce pare însă semnificativ incontestabil este că o mare parte a operei lui Heidegger a fost, în orice caz, hrănită de cercetări și discuții despre o serie de istorici importanți ai filosofiei medievale, în special scolastica târzie , ceea ce nu fusese făcut anterior de niciun mare gânditor, inclusiv

Hegel.

(Traducere în engleză de Robert Fastiggi)

CAPITOLUL 4

Suarez pe tema metafizicii

Rolf Darge

1 Introducere

Pentru a atinge o înțelegere profundă atât a coeziunii interne a lucrării *Disputationes metaphysicae* , cât și a poziției sale în istoria metafizicii, este de o importanță crucială să determinăm ce constituie subiectul comun cu care se ocupă aceste investigații. În fundal operează doctrina aristotelică a „științei", căreia Suarez îi acordă o importanță sistematică în cercetarea sa metafizică.1 „Subiect" aici nu înseamnă – ca în uzul lingvistic modern – purtătorul de cunoaștere, subiectul conștient, ci o parte fundamentală a ceea ce este îndreptat subiectul conștient, prin cunoașterea sa. Ceea ce este de fapt cunoscut, potrivit lui Suarez, este o propoziție – concluzionată logic din premise, care sunt recunoscute ca fiind adevărate – în care o proprietate (predicat) este atribuită în mod necesar unui subiect.2 În acest context, termenii „subiect" și „proprietate" au, pe lângă semnificația lor gramaticală și logică, un sens ontologic. Proprietățile sunt considerate atribute ontologice, care sunt în mod necesar inerente subiectului în măsura în care substanța este un substrat al unei forme esențiale - deci reprezentativă pentru un gen - astfel încât aceste atribute pot fi deduse din structura sa esențială ca consecințe imediate și necesare.3 Prin urmare, o știință unitară se ocupă de obiecte ale unui singur gen; subiectul ca „genus-subiectum" este materia principală a unei științe care stă la baza tuturor propozițiilor sale, [4] care îi fundamentează unitatea și distincția față de alte științe. Din acest motiv, trebuie în primul rând să ···

1 Francisco Suarez, *DM* , *Opera Omnia* vol. 25 și 26, ed. Ludovicus Vivès (Paris 1856-1861); *DM* i.Prol. (ed. Vivès, vol. 25, p. 2): „...în primul rând trebuie să ne întrebăm care este obiectul sau subiectul acestei doctrine."

2 Vezi Aristotel, *Analytica Posterior* 1.7.75a 39-bi, ed. William D. Ross (Oxford, 1964); ibid., i.io.76bii-i6 și *Metafizică* 3.2.997a 19-21, ed. William D. Ross (Oxford, 1958).

3 *DM* 1.1.28 (ed. Vivès, vol. 25, p. 11): „...acesta este subiectul științei, ale cărui proprietăți comune în știință sunt demonstrate imediat și per se."

4 Aristotel, *Analiza ulterioară,* 1.2.87438. Cât despre originea termenului „genus subiectum", vezi *Analytica Posterior* 1.7.75342: „to génos to hypokeimenon;" lat.: „gen subiect": *Aristotel Latin,* IV, 1-4, *Analytica Posteriora,* recenzie de William de Moerbeka, eds. Laurentius Minio-Paluello și Bernardus G. Dod (Paris, 1968), p. 293, 75bi; de asemenea *Analytica Posterior* i.9.76ai2.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 005

fi determinat, în cursul fundamentării sistematice a unei științe, la ce subiect sau obiect adecvat al acestei științe se referă. Prin urmare, Suarez, în prima dispută, care este „despre natura Primei Filosofii sau metafizicii" la început, caută să stabilească „care este obiectul (adecvat) al metafizicii".[302]

În determinarea sa, Suarez aplică formula comună „ființa în măsura în care este ființă" [303]și adoptă astfel conceptul ontologic tradițional al metafizicii, pe care autorii scolastici îl contrastează cu conceptul teologic al metafizicii. Această înțelegere teologică a fost moștenită din Antichitatea greacă și a prevalat în Occidentul latin până în secolul al XII-lea. [304]Ambele concepții sunt derivate din *Metafizica lui Aristotel*. În cartea a șasea, Aristotel numește Prima Filosofie „Teologie" și atribuie divinul drept subiect al acesteia.[305] Conform celei de-a patra cărți, însă, Filosofia Prima este considerată o știință universală despre ființă ca ființă. [306]În cursul receptării aristotelice, această explicație „ontologică" a fost adoptată preferențial la universitățile nou înființate în secolul al XIII-lea, în special la Universitatea din Paris. Într-un cadru universitar, posibilitatea și necesitatea revelației creștine, precum și a unei teologii fondate pe aceasta, trebuiau justificate, dar într-un cadru aristotelic al științelor trebuia creat și un loc unde să se poată stabili teologia creștină. Acest loc, însă, nu putea fi asigurat prin intermediul acelei discipline care încă nu fusese legitimată. Mai degrabă, putea fi asigurat doar în așa fel încât Filosofia Prima - o teorie bine stabilită a celor mai înalte cauze prin propriile sale mijloace filozofice - să se desprindă de pretenția sa tradițională de a fi știința exclusivă a Divinului. În scrierile lui Aristotel și ale comentatorului său arab , Avicenna, autorii latini au găsit mijloacele filozofice și metodologice necesare pentru o astfel de redefinire a universului discursului metafizic . Avicenna a aplicat cu strictețe doctrina *Analiticii Posterioare* scrierilor aristotelice despre Prima Filosofie și a ajuns la concluzia că nu Divinul, ci doar - așa cum declară Aristotel în cartea a patra a *Metafizicii* - ființa ca ființă poate fi subiectul acestei științe. Urmând abordarea lui Avicenna, mulți autori latini medievali au transformat Prima Filosofie în știința universală a ființei ca atare. Cu toate acestea, ei explică sensul „ființei ca ființă" într-un mod diferit, ajungând astfel la concepții ontologice diferite ale metafizicii. În cursul formării școlilor

302 *DM* 1 (ed. Vives, vol. 25, p. 1): „Despre natura filosofiei primare sau a metafizicii;" *DM* 1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 2): „Că este un obiect metafizic."

303 *DM* 1.3.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 22): „...metafizica poate fi definită ca știința care contemplă ființa în ființa cuantică [...];" *DM* 1.5.38 (ed. Vivès, vol. 25, p. 48): „...vorbind așadar despre subiectul acestei științe conform naturii sale celei mai abstracte [...] așa cum este o ființă în ființa cuantică." *DM* 1.1.26 (ed. Vivès, vol. 25, p. 11): „Trebuie spus [...] că ființa în ființa reală cuantică este obiectul adecvat al acestei științe."

304 Vezi *DM* 1.1.26 (ed. Vivès, vol. 25, p. 11). Pentru discuția medievală pe tema metafizicii , vezi Albert Zimmermann, *Ontologie sau metafizică? Discuția despre metafizică în secolele al XIII-lea și al XIV-lea. Texte și investigații* (1965; ediția a 2-a rev., Leuven, 1998); Ludger Honnefelder, „Al doilea început al metafizicii", în *Filosofia în Evul Mediu,* ed. Jan Beckmann și colab. (Hamburg, 1987), pp. 165-86.

305 Aristotel, *Metafizică,* 6.1.1026a 15-32.

306 Ibidem, 4.1.1003a 20-26.

filozofice medievale târzii (tomistă, scotistă și ockhamistă), proiectele unei teorii privind ființa ca ființă au concurat din ce în ce mai mult și au stabilit limite unele împotriva altora.[307] [308] [309] [310]Totuși, în ciuda diferențelor dintre abordările lor ontologice, ele împărtășesc viziunea tradițională comună conform căreia filosofia primară este o „știință reală" *(scientia realis),* referindu-se la lucruri (*res*) care există în realitate sau pot exista independent de mintea noastră.11 Prin urmare, filosofia primară diferă de logică, care, ca *scientia rationalis* , are și o extensie universală, dar obiectul propriu al logicii nu există independent de mintea noastră.

Există dezbateri cu privire la faptul dacă Suarez se menține la această doctrină tradițională a ființei reale. Mulți cercetători susțin că, pentru Suarez, subiectul metafizicii nu este „ființa reală", ci „ființa obiectivă", în sensul unei structuri interioare-mentale-obiective . Prin urmare, Filosofia Prima este supusă unei raționalizări și subiectivizări, care face o punte între abordările logice și cele ontologice. Împotriva acestei opinii, în urma unei examinări mai atente a statutului ontologic pe care Suarez îl atribuie așa-numitului „concept obiectiv al ființei" *(conceptus objectivus entis),* Jorge Gracia a argumentat în favoarea unei concepții „realiste" a metafizicii la Suarez? [2] Interpretarea „ontologică" a gândirii metafizice suareziene a continuat însă fără alte perturbări. Conform exponenților săi recenți? [3] Suarez, atunci când definește subiectul metafizicii, folosește într-un sens extrem de larg *(communissime)* termenii „ființă" (*ens*) și „lucru" (*res*), în conformitate cu un model de gândire transmis de Henric de Ghent și Duns Scotus. Pentru acești doi filozofi medievali, termenii semnifică „nu-absolutul-nimic" a ceea ce poate fi gândit fără contradicție *(cogitabile)* și, prin urmare, se extind la simple lucruri gândite ca negații și relații conceptuale. Urmând această interpretare, trebuie să presupunem că Suarez include în subiectul metafizicii atât ființele reale, cât și lucrurile gândite. Dintr-o astfel de perspectivă, metafizica suareziană se dovedește a fi o teorie a obiectivității „supra-transcendentale", referitoare la ceea ce este logic - posibil *(possibile logicum),* gândibil fără contradicție *(cogitabile)* sau orice, ontologic nedeterminat *(aliquid, TI).* Interesul călăuzitor al acestei interpretări este îndreptat spre confirmarea unei scheme specifice a dezvoltării metafizicii de la sfârșitul Evului Mediu până la modernitate. Conform acestei scheme – inspirată de Heidegger, dar schițată mai întâi de Gilson în celebrul său studiu despre istoria chestiunii ființei – o linie de dezvoltare a gândirii metafizice poate fi trasată de la Scotus la Suarez, apoi de la Suarez la școala metafizică din secolul al XVII-lea și de la aceasta la Leibniz, Wolff și, în final,

307 Vezi Maarten Hoenen, ed., *Filosofie și învățare: Universitățile în Evul Mediu* (Leiden, 1995).

308 În cercetările recente, a devenit un subiect de discuție dacă Scotus consideră sau nu metafizica ca pe o *scientia realis.* Pe această temă, a se vedea Rolf Darge, „Erste Philosophie als Transzendentalwissenschaft gentils Duns Scotus: Seinswissenschaft oder 'Onto-Logik'?" *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004): 43-61.

309 Jorge Gracia, „Concepția metafizicii a lui Suarez: un pas în direcția mentalismului?", *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991): 287-309; idem, „Suarez și mentalismul metafizic", *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 349-354.

310 Vezi Jean-François Courtine, *Suarez și sistemul metafizicii* (Paris, 1990), în special pp. 185-187, 255, 264-268, 286-291, 319-321, 380; Victor Sanz, „La reducere suareciana de los

la Kant. Această dezvoltare poate fi caracterizată ca o modalitate de raționalizare, subiectivizare și reorientare epistemologică a gândirii metafizice. Ea duce la o distrugere sau depășire („sublație") a metafizicii, înțeleasă ca o doctrină a ființei. La capătul drumului se află ontologia modernă ca o simplă „Onto-Logică", care pregătește inversarea transcendentalismului lui Kant. [14] Conform lui J.F. Courtine și altor susținători importanți ai acestei viziuni, Suarez, în acest proces, aduce decisivul

trascendentales", *Anuario Filosofico* 25 (1992): 403-420; Franco Volpi, „Suarez and the problem of metaphysics", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1993): 395-411, în special p. 41o; John P. Doyle, „The Transcendental and the Misscenden Link Transcendetal?" *The Review of Metaphysics* 50 (1997): 783-815; Olivier Boulnois, *Ființă și reprezentare. O genealogie a metafizicii moderne în epoca lui Duns Scotus (secolele al XIII-lea-al XIV-lea)* (Paris, 1999), în special pp. 480-486; Jean-Paul Coujou, „Introducere", în *Suarez și refundarea metafizicii ca ontologie. Studiu și traducere a indexului detaliat al Metafizicii lui Aristotel de F. Suarez,* pp. *1-67; Costantino Esposito, „Introduzione", în Francisco Suarez, *DisputationiMetafisicheI-III,* intro., trad. și note Costantino Esposito (Milano, 2007), pp. 7-28, în special pp. 12-15.

14 Courtine, *Suarez și sistemul metafizicii,* pp. 405-495, 521-538; 537: „...metafizica modernă nu este ontologie, ci mai degrabă tino-logie, știința generală (Leibniz) a *cogitabilului,* a lucrului în sensul de «ceva»;" Boulnois, *Ființă și reprezentare,* p. 513: „...metafizica atinge statutul de știință doar abandonându-și obiectul principal, ființa. Metafizica devine ontologie doar devenind *tinologie* - știința a *ceea ce* este, a ceea ce nu este." cotitură („punctul de cotitură suarezian") prin eliberarea subiectului metafizicii de orice orientare ontologică și direcționarea lui în schimb către o existență extramentală, reducându-l la simplul gândibil.[311] [312] [313]

Fie cum ar fi, este demn de remarcat faptul că, la începutul explicației sale despre *ratio entis,* Suarez însuși asigură că sensul și spiritul doctrinei aristotelice despre ființă vor fi păstrate? [6] Această afirmație corespunde scopului general al *Disputationes,* care este concepută nu doar ca un manual sistematic, ci și ca un comentariu filosofic asupra *Metafizicii.* Disputationes *metaphysicae* ordonează și expune gândirea aristotelică în conformitate cu ordinea obiectivă. Pentru a dezvălui această conexiune și a o face verificabilă, Suarez adaugă un copios *Index locupletissimus in metaphysicam Aristotelis,17* [care] rezumă conținutul fiecărei cărți din *Metafizică,* analizează întrebările sale cheie și indică unde va fi tratată problema în discuție în expunerea sistematică care urmează. Este în general acceptat faptul că Suarez se străduiește constant să dezvăluie motivele, rațiunile și implicațiile științifice ale afirmațiilor sale filosofice. Prin urmare, nu pare plauzibil să presupunem că afirmația lui Suarez conform căreia ar păstra

311 Courtine, *Suarez și sistemul metafizicii,* p. 286: „«Dincolo de neant» care este suficient pentru a stabiliza obiectul metafizicii [...] nu necesită nicio referire – nici măcar implicită – la sfera existenței;" ibid., p. 264: „...ființa reală, abstracție făcută din exercițiul existenței, nu poate fi definită decât din și pornind de la obiectivitate, sau de la gradul zero al obiectivității care este [...] esse as cogitari;" ibid., p. 268: „Suarez [...] prezintă ontologia prin intermediul figurii acum dominante a Onto-logicii."

312 *DM* 2.Prol. (Vivès, vol. 25, p. 64): „ne vom ocupa de mintea și simțurile lui Aristotel".

313 *DM* (ed. Vivès, vol. 25, p. i-lxvi).

doctrina aristotelică a ființei a fost doar un gest retoric, care ascunde intenția reală a abordării sale ontologice, care viza în cele din urmă depășirea modelului aristotelic al științei. Acest lucru ne dă motive să analizăm mai atent explicația lui Suarez asupra subiectului metafizicii și a modelului subiacent al științei în contextul său istoric.

În capitolul următor, voi reaminti mai întâi ambiția științifică a *Disputațiilor* prin referire la unele reflecții din *Index locupletissimus* din cartea a patra a *Metafizicii*. Apoi, voi determina, pe baza textelor centrale din primele trei dispute, care este subiectul metafizicii pentru Suarez, prin care acesta urmărește să își atingă scopul științific. O analiză a caracterului științific al metafizicii lui Suarez va ajuta la clarificarea relației dintre abordarea suareziană și tradiția aristotelică de gândire. Concluziile care vor rezulta din această analiză vor conduce la o revizuire a perspectivei predominante în prezent asupra poziției pe care *Disputațiile lui Suarez* o ocupă în istoria metafizicii școlare moderne. După cum va deveni evident, Suarez nu intenționează să depășească știința aristotelică a ființei către o teorie a obiectului supra-transcendental al gândirii, ci își propune mai degrabă să finalizeze proiectul aristotelic al metafizicii prin aplicarea riguroasă a standardelor științifice pe care Aristotel însuși le-a formulat, dar nu le-a aplicat sistematic Filosofiei Prime.

2 Afirmația științifică

Index *locupletissimus* se ocupă de cartea a patra a *Metafizicii,* sub titlul „Despre subiectul acestei discipline și părțile, atributele și principiile ei ”.[314] [315]Încă de la început, Suarez înțelege textul din perspectiva unei sinteze ontologice provenite din scolastica secolului al XIII-lea . În această sinteză, multitudinea de determinări privind subiectul Filosofiei Prime este legată de doctrina științei *a Analiticii Posterioare* și, urmându-l metodic pe Avicenna, este adusă la o unitate. Conform acestei perspective, subiectul Filosofiei Prime nu este primul în ordinea cauzalității sau a perfecțiunii, adică substanța divină, ci mai degrabă primul în sensul primului *raport universal absolut cunoscut,* exprimat prin cuvântul „ființă” (*ens*). Propoziția de deschidere a cărții a patra, „Există o știință care investighează ființa ca ființă și atributele care îi aparțin în virtutea propriei sale naturi”, [49] este înțeleasă, așadar, ca însemnând o determinare formală a subiectului, care trebuie explicată în această știință prin deducerea atributelor sale necesare din principiile sale și prin stabilirea partițiilor sale esențiale.[316]

În capitolul al doilea al cărții a patra, Aristotel încearcă să explice unitatea Filosofiei Prime în raport cu diferitele utilizări ale cuvântului „ființă” *(on/ens);* în

314 *DM* (ed. Vivès, vol. 25, p. xiv): „Despre această doctrină, părțile, afecțiunile și principiile ei.”

315 Aristotel, *Metafizică,* 4.i.ioo3a2i.

316 Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?,* sp. pp. 136-155; Honnefelder, „Der zweite Anfang der Metaphysik;” Rolf Darge, „Die Grundlegung einer allgemeinen Theorie der transcendentalen Eigenschaften des Seienden bei F. Suarez,” *Zeitschriftfur philosophische Forschung* 54 (2000): 339-358.

unele dintre ele, „ființa” se referă la simple ființe ale rațiunii (*entia rationis*). Aristotel explică unitatea subiectului metafizicii în funcție de punctul focal comun la care se referă diverse sensuri ale ființei *(proshen),* adică substanța (*ousia).* Dar nu este oare adevărat, atunci, că și simplele ființe ale rațiunii intră sub incidența subiectului Filosofiei Prime astfel interpretate?

Suarez analizează această întrebare și oferă un răspuns care stabilește cursul pentru analiza conceptului de ființă pe care o va oferi în cele din urmă. Așa cum îl citește Suarez, Aristotel, atunci când stabilește subiectul Filosofiei Prime în primul capitol al cărții a patra, vorbește doar despre ființa *reală* . Luată într-un sens analogic - adică analogic în raport cu „unitatea conceptului”[317] [318] [319]— „ființa” se referă la un singur conținut obiectiv *(ratio),* care se găsește *intrinsec* în toate semnificațiile, inclusiv în cele care, în contextul unei predicații analoge , sunt numite „ființă” doar într-un mod secundar. Numai în această condiție ființa *qua* ființă este considerată obiectul unei demonstrații științifice care dezvăluie atributele sale necesare.22 În capitolul al doilea, însă, unde privațiunile , ființa accidentală și ființele raționale sunt numite și *„entia”,* Aristotel vorbește despre întreaga gamă de semnificații ale cuvântului „ființă”. Și aici, într-adevăr, el folosește o analogie, deși este o analogie doar în sensul unei denumiri externe a obiectelor în cauză, fără o unitate a conceptului, așa cum este necesară pentru demonstrația științifică. În conformitate cu aceasta, în cartea a șasea a *Metafizicii* , Aristotel exclude simpla ființă accidentală (*ens per accidens) și simplele* [ființe] raționale din investigarea ființei ca ființă.23

Trei ipoteze de bază ale expunerii lui Suarez sunt de interes aici:

1. Aristotel nu a încercat – și, de fapt, este logic imposibil – să reducă „ființa

317 *DM* , *Index* (ed. Vivès, vol. 25, p. xv): „...are analogie cu conceptul de unitate.”

318 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. xv): „...se poate răspunde: putem vorbi despre ființă în două feluri: într-un fel, deoarece cuprinde doar ființele reale adevărate și le transcende și le conține pe toate sub sine. Într-un alt fel, deoarece se extinde la multe lucruri care nu sunt ființe cu adevărat și intrinseci și sunt numite ființe doar printr-o anumită atribuire extrinsecă, deoarece sunt privațiuni sau ființe în întregime accidentale sau raționale. Aristotel pare să fi vorbit despre ființă în primul fel în capitolul de mai sus și, în acest fel, este obiectul adecvat și obiectul direct al unei singure științe, deoarece are o analogie cu unitatea conceptului și cu rațiunea intrinsecă obiectivă găsită în toate semnificațiile, chiar și în cele secundare.” Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. xv): „De unde rezultă că o ființă, conform semnificației sale adecvate, poate fi extremul unei demonstrații, în care proprietățile care îi sunt adecvate sunt demonstrate despre ea.”

319 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. xv): „Se pare că Aristotel a vorbit aici despre ființă într-un mod ulterior și, prin urmare, include, în ceea ce privește multe semnificații, analogia multor concepte și, în ceea ce privește unele, conform unei denominațiuni extrinseci. [...] Nici nu ar trebui să pară surprinzător faptul că Aristotel ia numele de ființă în aceste două capitole într-un sens diferit, căci în ele vorbește într-un mod diferit ; căci în primul, când stabilește obiectul adecvat al metafizicii, el tratează ființa conform conceptului său obiectiv propriu; în acest capitol, însă, el tratează întreaga amplitudine a semnificației numelui de ființă; prin urmare, el enumeră în mod expres multe lucruri care nu sunt ființe, cum ar fi privațiunile și altele asemenea, pe care el însuși le exclude din obiectul direct, și anume și adecvat, al metafizicii în Cartea a 6-a, la sfârșit.”

reală" și „ființa rațiunii" la un concept comun supraordonat al ființei.

2. Ca obiect propriu al Filosofiei Prime, Aristotel a determinat conținutul obiectiv *(ratio)* ființei reale, care în sens strict este una și aparține intrinsec și esențial la tot ceea ce este real.
3. Numai în această ultimă condiție [2] este posibilă o teorie a existenței ca știință demonstrativă.

După cum vom vedea, Suarez adoptă tocmai o astfel de abordare și dezvoltă sistematic o știință demonstrativă a ființei în primele sale două dispute.

3 Determinarea formală a subiectului

Prima dispută începe cu o investigație care încearcă să determine subiectul metafizicii printr-un proces de eliminare. Sunt discutate și ulterior respinse șase opinii tradiționale diferite. Primele două[320] [321]Concep metafizica ca știința ființei în general, dar dau o definiție prea largă subiectului său. Conform primei teze, „ființa" trebuie înțeleasă în sensul cel mai abstract *(abstractissime),* astfel încât subiectul include nu numai toate ființele reale, ci și simple ființe ale rațiunii care nu au entitate sau esență reală. A doua opinie consideră ființa reală în întreaga sa sferă *(ens reale in tota sua latitudine)* ca fiind subiectul metafizicii. Acest subiect nu include în mod direct ființele rațiunii, însă ar include obiecte care nu sunt în esență „ființe", ci doar într-un mod complet accidental, deoarece ele (de exemplu, un movilă de pietre) există doar ca o acumulare de *entia per se,* fără o unitate interioară și esențială? [5]

Suarez respinge ambele poziții cu argumente preluate din doctrina aristotelică a științei, care susține că ceea ce este ființă doar într-un mod pur accidental nu are o esență consistentă și, prin urmare, nici o definiție reală sau atribute reale care ar putea fi deduse din această esență. Pentru a respinge prima opinie, el preia argumentul menționat mai sus din *Index.* Ființele raționale nu coincid cu lucrurile reale într-un *raport obiectiv unic* de ființă sub care ar putea fi în egală măsură obiectul unei - investigații științifice, dar obiectul adecvat al științei necesită o unitate obiectivă. [322]Cu toate acestea, ele pot fi indirect obiecte ale considerației metafizice în măsura în care este necesar pentru scopul explicării subiectului său.

Celelalte patru opinii, consideră Suarez, interpretează subiectul prea îngust. Printre acestea, cea mai extremă este cea pe care faimosul „comentator" aristotelic a opus-o concepției lui Avicenna. Conform lui Averroes, subiectul metafizicii este Divinul.2[323] [324]Suarez respinge această opinie – și extinderea ei, conform căreia subiectul include și

320 Vezi ibid., 1.1.2-4 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 2-3).

321 Vezi ibid., 1.1.4 (ed. Vivès, vol. 25, p. 3); ibid., 4.3.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 126): „[...] submitur per se et per accidents in ordine ad unitatem."

322 Vezi ibid., 1.1.5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 3).

323 Ibid., 1.1.8 (ed. Vivès, vol. 25, p. 4-5).

324 Ibid., 1.1.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 6-7).

ființele imateriale create *(intelligentiae)28* – prin intermediul argumentelor scotiste tradiționale. Ambele opinii presupun în mod eronat că rațiunea umană este capabilă prin ea însăși să înțeleagă direct modul propriu de a fi al substanțelor imateriale. Această înțelegere, însă , este accesibilă doar indirect pentru rațiunea umană prin intermediul unei cercetări care pornește de la experiența cuiva despre lume și, printr-o analiză a conținuturilor noastre conceptuale, conduce la o determinare universală, care este comună lui Dumnezeu și tuturor celorlalte ființe reale – materiale și imateriale? [325]Întrucât există un *raport* al ființei comun lui Dumnezeu și tuturor ființelor create (precedând astfel *rationes lor proprii* în ordinea conceptuală, în raport cu universalitatea predicației) și întrucât principiile și atributele proprii corespund acestui *raport obiectiv* al ființei (care poate fi demonstrat din ființă ca atare), chiar dacă ar exista o știință separată a ființei imateriale, ar fi totuși necesară o altă știință care să se ocupe de aceste determinări cele mai generale (pe care Dumnezeu și creatura le au în comun). Mai mult, această știință ar fi numită „Prima filosofie".[326] [327]

O altă opinie eronată restricționează subiectul metafizicii la ființa finită, împărțită între categoriile aristotelice (indiferent dacă include sau nu ființe imateriale). În primul caz, doar Dumnezeu nu este inclus, în timp ce în al doilea caz, nici Dumnezeu, nici substanțele finite imateriale nu sunt incluse în subiectul metafizicii. În schimb, ele sunt considerate doar ca principiu sau cauză a acestui subiect, dar nu ca parte a acestuia. Susținătorii acestei opinii, conform lui Suarez? [1,] acționează greșit pe baza autorității lui Toma d'Aquino. Afirmațiile în cauză susțin că ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu numai prin intermediul unei considerări a lui Dumnezeu ca principiu. Ei nu neagă că, în sfera ființei în general, metafizica îl consideră pe Dumnezeu ca obiect principal și investighează esența și atributele Sale în mod absolut *(absolut)* - adică fără relație cu alte ființe - pe cât este posibil prin rațiunea naturală. Aici, Suarez presupune doctrina scotistă conform căreia „ființa" poate fi folosită cu referire la Dumnezeu și creatură în același sens esențial.

A șasea opinie, pe care Suarez o atribuie lui Buridan, spune că subiectul Filosofiei Prime este tocmai substanța ca atare.[328] [329]Nu recunoaște că substanța și accidentul pot fi reduse la un *raport* obiectiv comun unic al ființei reale, unde *raportul* poate fi subiectul unei științe. Sarcina acestei științe constă atunci în explicarea conținutului și unității acestui *raport obiectiv comun* al ființei în general și în demonstrarea atributelor reale ale ființei ca atare - care, conform statutului lor ontologic, evident

325 Ibid., 1.1.11 (ed. Vivès, vol. 25, p. 5).

326 Ibid., 1.1.15 (ed. Vivès, vol. 25, p. 7).

327 Ibid., 1.1.18-20 (ed. Vivès, vol. 25, p. 8-9); vedea. Toma de Aquino, *Super Boethius, Despre Treime*, q. 5, a. 4 c (ed. Leonine, vol. 50, p. 154): „Prin urmare, aceste lucruri divine nu sunt tratate de filosofi decât ca principii ale tuturor lucrurilor. Și de aceea sunt tratate în acea doctrină , în care sunt plasate acele lucruri care sunt comune tuturor ființelor, pe care subiectul ființei le are în măsura în care este ființă. [...] în care lucrurile divine sunt considerate nu ca subiect al științei, ci ca principii ale subiectului."

328 Vezi *DM* 1.1.21-25 (ed. Vivès, vol. 25, p. 9-11).

329 Ibid., 1.1.23 (ed. Vivès, vol. 25, p. 10).

nu pot fi accidente.33

Procesul de eliminare duce la o concluzie pozitivă, și anume că, în conformitate cu *Metafizica* IV, cap. 1, ființa reală ca atare trebuie considerată subiect al metafizicii. [330]Acest subiect îl cuprinde pe Dumnezeu și orice ființă finită categoric determinată (materială și imaterială), precum și accidentele lor reale. Nu include însă ființele raționale, nici ceea ce este o ființă într-un mod complet accidental.[331]

Prin urmare, definiția formală dată de Suarez subiectului Filosofiei Prime nu oferă niciun sprijin interpretării actuale, general acceptate, conform căreia abordarea sa vizează o nouă „Onto-Logică" a gândibilului pur. Dimpotrivă, așa cum s-a demonstrat mai sus, Suarez se străduiește să-și conformeze abordarea conceptului aristotelic de Filosofie Primă și standardelor unei doctrine aristotelice a științei. Mai târziu, trebuie să analizăm dacă cei care ar vedea în metafizica lui Suarez o ontologie a „gândibilului" se pot împăca cu reflecțiile lui Suarez despre intenția și statutul ontologic al acestui subiect.

4 Atributele și principiile subiectului

Conform doctrinei aristotelice a științei, subiectul unei științe reale necesită atribute reale care pot fi demonstrate direct și *per se* despre acest subiect, precum și principii și cauze, prin care să poată fi demonstrată și legătura lor necesară cu subiectul. În aceste privințe, știința despre ființă ca ființă întâmpină două dificultăți. În [332]primul rând, ființa ca atare nu poate avea atribute reale diferite de ea însăși, deoarece dincolo de ființă nu există decât nimic; *raportul* ființei este inclus intrinsec și esențial în fiecare atribut real. Cu toate acestea, conform doctrinei aristotelice a științei, care se ghidează după ordinea categorială, subiectul nu poate fi inclus intern și esențial în atributul său. [333]În al doilea rând, există o ființă, și anume Dumnezeu, care nu are principii și cauze; prin urmare, ființa ca ființă nu trebuie să aibă în mod necesar principii și cauze.

Suarez rezolvă prima dificultate adaptând terminologia aristotelică – orientată spre formele categoriale ale ființei – la condițiile unei teorii a ființei ca atare, care transcende toate categoriile în direcția comunului *(commune)* și poate fi astfel numită *„transcendens"* („transcendental") în sensul pre-scotist al ceea ce străbate toate categoriile aristotelice.3[334] Secțiunea 1.1 prezintă punctul de plecare al soluției, iar

330 Ibid., 1.1.26 (ed. Vivès, vol. 25, p. 11): „Trebuie, așadar, să spunem că ființa, în măsura în care este o ființă reală, este obiectul adecvat al acestei științe. Aceasta este opinia lui Aristotel, 4 Metaph., aproape de la început."

331 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 11): „Căci s-a arătat că obiectul adecvat al acestei științe trebuie să-l cuprindă pe Dumnezeu și alte substanțe imateriale, dar nu numai pe acestea. De asemenea, trebuie să cuprindă nu numai substanțele, ci și accidentele reale, dar nu entități ale rațiunii și în întregime accidentale; dar acest fel de obiect nu poate fi altceva decât ființa ca atare; prin urmare, este obiectul adecvat."

332 Pentru cele ce urmează, vezi ibid., 1.1.27-29 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 11-12).

333 Vezi Aristotel, *Analytica Posterior,* 1.4.73334-735 5; *Metafizică,* 7.5.103132-5.

334 Vezi *DM* 47.3.10 (ed. Vives, vol. 26, p. 797): „Transcendentalele sunt numite predicate și se disting de ele, deoarece nu aparțin niciunui predicat anume, ci rătăcesc prin toate." Despre utilizarea de către Suarez a termenilor „transcendent", „transcendental", vezi Rolf Darge, *Suarez' transcendental*

elaborarea acesteia urmează în secțiunea 3.1. Punctul decisiv al analizei lui Suarez constă în separarea a două întrebări care fuseseră legate și contopite în tradiția scotistă a *scientiae transcendens:* (a) „dacă atributele ființei *qua* ființă sunt ființe reale sau simple ființe ale rațiunii" și (b) „dacă sunt doar conceptual sau și real distincte de ființa ca atare". [335]Analiza lui Suarez este îndreptată explicit împotriva afirmației scotiste a unei distincții formal-reale între atributele ființei *(passiones entis)* și ființa ca atare. [336]În continuare, cazul care era de neconceput pentru Scotus devine concepibil deoarece acestea sunt considerate atribute reale, astfel încât metafizica este posibilă ca o *scientia realis,* chiar dacă nu constituie proprietăți reale pozitive care sunt cu adevărat distincte de ființa *qua* ființă.[337] [338] [339] [340] [341] [342] [343]În răspunsul său la (a) și (b), Suarez urmează doctrina scolastică principală a transcendentalelor. De la *Summo de bono a lui Filip Cancelarul (cca. 1230),* unul *(unum),* adevăratul *(verum)* și binele *(bonum)* au fost considerate aceste atribute42 ; dincolo de acestea trei, potrivit lui Suarez, nu trebuie presupuse alte atribute ale ființei *qua ființă?* [3]

În ceea ce privește relația lor cu ființa *qua* ființă, viziunea lui Suarez se alătură tradiției pre-scotiste a doctrinei transcendentalelor, care este ghidată de un model explicativ aristotelic. În cartea a patra a *Metafizicii,* după ce a explicat că subiectul metafizicii este ființa *qua* ființă, Aristotel se îndreaptă către „unul" ca atribut *per se* al ființei și explică relația sa cu ființa astfel: „ființa și unul sunt același lucru și o singură natură în sensul că se succed [...], dar nu în sensul că sunt determinate de un

Seinsauslegung unddieMetaphysiktradition (Leiden, 2004), în special. pp. 66-96.

335 *DM* 3.1.6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 104): „...în astfel de atribute luate formal, una este că sunt entități reale sau raționale; alta este că se disting prin realitate sau rațiune."

336 Pentru o analiză mai detaliată, vezi Darge, *Seinsauslegung transcendental al lui Suarez,* în special. pp. 118-138.

337 *DM* 3.1.6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 104): „.optime [...] fieri potest ut [huiusmodi attribute] sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur."

338 Vezi Aertsen, *Filosofia medievală și transcendentalii. Cazul lui Toma d'Aquino* (Leiden, 1996), în special pp. 25-70; Jorge Gracia, „Transcendentalii în Evul Mediu: o introducere", în *Transcendentalii în Evul Mediu, Topoi* 11, nr. 2, ed. Jorge Gracia (1992), p. 113-20; Jorge Gracia, „Suarez and the Doctrine of the Transcendentals", ibid., pp. 121-133.

339 *DM* 3.2.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 108): „...trebuie spus [...] că există doar trei pasiuni proprii ale ființei, și anume una, adevărata și bună." Într-o discuție detaliată, Suarez respinge doctrina scotistă a *pasiunilor disjunctive *entis*,* precum și doctrina tomista, care consideră *lucrurile* și *altceva (orice altceva)* drept *pasiuni *entis**. În ceea ce privește această discuție, a se vedea Darge, *Seinsauslegung und die Metaphysiktradition transcendental a lui Suarez,* în special. pp. 139-182.

340 Aristotel, *Metafizică,* 4.2.1003b22-24.

341 *DM* 3.1.11 (ed. Vivès, vol. 25, p. 106): „...se pare că D. Thomas explică clar această chestiune [...]."

342 Toma de Aquino, *În IV Metaph.,* lect. 2, nr. 560, ed. Marietti (Torino, 1964), p. 156: „[...] supraadăugând conceptul de indiviziune, care, fiind o negație sau o privațiune, nu postulează nicio natură adăugată ființei." Referitor la concepția lui Aquinas despre unul ca fiind transcendental, vezi Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals,* în special. pp. 201-242.

343 Ibidem, citind. 2, nr. 560, p. 156: „...negația sau privațiunea nu este o ființă a naturii, ci a rațiunii."

singur concept."^ Conform acestei afirmații, relația dintre ființă și unul este caracterizată de două trăsături: identitatea reală și diferența conceptuală. În tradiția pre-scotistă a gândirii transcendentale, cele două erau corelate în sensul unei explicații conceptuale fără nicio diferență reală. Această viziune este reprezentată de o expunere a lui Toma d'Aquino pe care Suarez o menționează în acest context? [5] Conform acestei expuneri, unul adaugă la ființă doar o determinare conceptuală, negația diviziunii. 46 Deși această adăugare conceptuală - la fel ca orice altă negație - este o ființă a rațiunii? [7] Unul ca atare nu este o ființă a rațiunii, căci „unul" semnifică nu numai indiviziunea unui lucru, ci și substanța unui lucru, împreună cu indiviziunea sa; înseamnă ființa nedivizată sau, altfel spus, ființa în măsura în care este nedivizată. [344]Astfel, adăugând-o la *ratio entis* — pe care o include în esență ca aspect general, dar diferă conceptual de ființa ca atare4 [345]— una oferă un fel de explicație a naturii ființei *qua* ființă. Suarez explică textul aristotelic în același sens ca și Toma.[346 347 348 349]La fel ca Thomas, Suarez consideră structura unității ca fiind reprezentativă pentru adevăr și bine4 : și acestea includ *raportul* ființei și, prin urmare, sunt în substanță sau în esență același lucru cu ființa. Cu toate acestea, ele adaugă și ființei *qua* ființă un aspect conceptual, care nu este încă exprimat prin cuvântul „ființă". În consecință, adevărul și binele oferă o explicație interioară a naturii sau perfecțiunii ființei *qua* ființă. „Adevărul" semnifică astfel ființa în măsura în care formează baza unui act cognitiv care concepe ceva așa cum este în realitate. „Binele", pe de altă parte, semnifică ființa în măsura în care include sau întemeiază o relație de convenienţă, prin care este capabil să atragă o aspirație pentru [ea.2]

„Însă fiecare ființă independentă de intelect – imediat prin propria sa entitate – este

344 Ibid.: „... se desemnează ființa însăși, adăugând motivul indiviziunii;" ibid., nr. 553, p. 155: „Căci există o singură ființă nedivizibilă."

345 Ibidem, nr. 553, p. 155: „[...] înseamnă exact același lucru, dar din motive diferite."

346 *DM* 3.1.11 (ed. Vives, vol. 25, p. 106): „Această concluzie mi se pare că a fost indicată de Aristotel, 4 *Metaph.,* cap. 2, care spune în același timp că ființa și unul înseamnă aceeași natură și totuși nu semnifică formal același lucru; deoarece, desigur, unul dintre formal adaugă o negație, pe care ființa nu o spune; prin ea, însă, nu se explică nimic altceva decât însăși natura ființei."

347 Ibidem. (ed. Vives, vol. 25, p. 106): „Același lucru trebuie spus și despre adevăr și bine, precum și despre alte atribute similare; căci acestea, din punct de vedere formal și conform concepției noastre, nu înseamnă același lucru cu a fi."

348 Ibid. (ed. Vivès, vol. 25, p. 106): „.semnificativ [.] ens sub quadam habitudine ad aliud, scilicet quatenus in se habet unde ametur aut vere cognoscatur." Suarez preia ideea fundamentală a unei explicări interioare a ființei prin atributele sale transcendentale de la Toma d'Aquino, dar, din cauza înțelegerii sale diferite a sensului „ființei", nu urmează explicația sa concretă a unuia, a adevărului și a binelui. Mai degrabă, el caută o nouă interpretare care să reunească propriul său concept quidditativ despre ființă – inspirat de Scotus – și concepția tradițională pre-scotistă despre atributele transcendentale ale ființei; vezi concluziile mele în *Transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysicktradition a lui Suarez,* pp. 387-405.

349 Ibid., 3.1.10 (ed. Vives, vol. 25, p. 106): „...căci, deși mintea nu gândește nimic despre lucruri, aurul este aur adevărat și este un lucru determinat, distinct de celelalte; și în mod similar, Dumnezeu este unul și bun etc."

nedivizată și este, de asemenea, un posibil obiect al unui adevărat act de cunoaștere și este, într-un fel, convenabilă și, prin urmare, atractivă." [3] Prin urmare, adăugirile conceptuale nu se bazează pe ficțiuni ale intelectului nostru, ci se datorează faptului că intelectul nostru finit înțelege lucrul real prin intermediul unei abstracțiuni inadecvate.[350] [351] [352] [353] [354] [355]Din acest motiv, aceste atribute trebuie înțelese ca reale, chiar dacă ceea ce exprimă pe lângă „ființă" este doar un aspect conceptual.55 Și aceasta, în plus, satisface cerințele unei științe așa cum este definită în *Analitica posterioară.* Metafizica, prin faptul că oferă imediat și *per se* dovedirea acestor atribute din natura ființei ca atare, nu se ocupă doar de ființe ale rațiunii, ci își îndeplinește sarcina de știință demonstrativă reală a ființei *qua* ființă.5 [6]

O a doua întrebare rămâne, și anume dacă acest subiect are principii și cauze. Suarez rezolvă această problemă cu o analiză a ceea ce poate fi considerat un principiu în cadrul unei științe demonstrative. El distinge două tipuri de principii: (a) propoziții fundamentale, din care pornesc demonstrațiile; și (b) fundamente ale existenței, care în cadrul unei demonstrații silogistice sunt reprezentate de concepte simple - mai precis, de termenul mediu *(mediu),* care unește premisele majoră și minoră. Evident, metafizica nu duce lipsă de principii de primul fel, iar una dintre sarcinile sale principale, potrivit lui Aristotel, constă în formularea și explicarea primului principiu al demonstrației, și anume, principiul non-contradicției.57 În expunerea sa, Suarez îl urmează în mare parte pe AristotelA8 [Printre principiile cunoașterii din care pornește] demonstrația atributelor transcendentale ale ființei , principiul non-contradicției este primul și cel mai fundamental. Prin urmare, potrivit lui Suarez, aceasta trebuie considerată sistematic în contextul fundamentării unei teorii generale a *pasiunilor cuprinse*

Fundamentele ontologice sunt în continuare împărțite în cauze, care sunt în realitate distincte de efectele și principiile lor ale ființei și care sunt distincte doar conceptual de *principiu* . După cum demonstrează obiecția, subiectul metafizicii nu are principii de primul fel, deși astfel de principii nu sunt necesare pentru statutul metafizicii de știință demonstrativă. Pentru a demonstra atributele ființei *qua* ființă, este suficient să se dezvăluie fundamentele lor ontologice în natura ființei *qua* ființă - chiar dacă aceste fundamente nu sunt în realitate, ci doar conceptual distincte de

350 Ibid., 3.1.6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 104): „...distincția rațiunii, care provine din precizia intelectului, nu se realizează prin conceptul unei entități fictive care nu există în realitate, ci printr-un mod pur și simplu inadecvat de a concepe lucrul adevărat; prin urmare, ea poate fi un atribut real, deși modul de atribuire și distincție este exclusiv prin rațiune."

351 Ibid., 3.1.12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 107): „...din cauza formalității spun ceva, care în felul său în lucruri și poate fi atribuit cu adevărat și simplu ființei."

352 Ibid., 3.1.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 106): „...metafizica, care este o știință reală și adevărată, demonstrează acest lucru despre ființă; dar nu demonstrează nimic fictiv prin intelect;" vezi și ibid., 1.1.28 (ed. Vivès, vol. 25, p. 11).

353 Vezi Aristotel, *Metafizică,* 4.3.1005a30-b35.

354 Vezi *DM* 1.1.29 (ed. Vivès, vol. 25, p. 12).

355 Ibid., 3.3 (ed. Vives, vol. 25, p. 111): „Prin ce principii pot fi demonstrate pasiunile legate de ființă și dacă printre ele acesta este primul «Este imposibil ca același lucru să fie și să nu fie»."

ele - datorită diferitelor aspecte sub care este concepută ființa. De exemplu, unitatea este explicată prin perfecțiunea esențială pe care fiecare ființă o posedă imediat în și prin propria sa entitate. Ființa este una în măsura în care este nedivizată în sine, în sensul că entitatea sa nu este o pluralitate de esențe reale complet determinate.[356] [357] [358]; una adaugă ființei – care este în esență însăși – doar un aspect conceptual, și anume negarea unei varietăți de determinări perfecte ale esenței. În acest caz, temeiul ontologic și fundamentatul nu sunt cu adevărat distincte unul de celălalt, ci doar conceptual.

5 Abstracție din materie

În explicarea subiectului metafizicii, Suarez aplică criteriul tradițional al abstractizării ontologice din materie. „În acest sens, se poate defini că metafizica este știința care consideră ființa în măsura în care este ființă sau în măsura în care face abstractizare reală din materie.”*' [1] Care este sensul acestei definiții? Implică ea o restricție a subiectului la ființa imaterială și, în consecință, o reducere a conceptului ontologic al metafizicii la cel teologic?* [2] Pentru a răspunde la această întrebare, este util să reamintim originea acestei formule în contextul doctrinei aristotelice despre știință.

356 Ibid., 1.1.29 (ed. Vivès, vol. 25, p. 12); și ibid., 4.1.21 (ed. Vivès, vol. 25, p. 121); vezi analiza - conceptului lui Suarez despre unitatea transcendentală în Darge, *Suarez' transcendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition,* pp. 197-261.

357 Ibid., 1.3.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 22): „În ce rațiune se poate defini metafizica ca o știință care contemplă ființa, în măsura în care ființa sau în măsura în care face abstracție de materie conform ființei este contemplată;” ibid., 1.2.13 (ed. Vives, vol. 25, p. 16): „Se spune că metafizica face abstracție de materia sensibilă și inteligibilă, și nu numai conform rațiunii, ci și conform ființei.”

358 Se pune întrebarea dacă această determinare presupune existența reală sau cel puțin posibilă a ființelor imateriale și cognoscibilitatea lor pentru noi; conform lui M. Forlivesi, existența ființelor spirituale este presupusă în conceptul lui Suarez despre ființă reală: M. Forlivesi, „Ontologie impură. Natura metafizicii și obiectul său în textele lui Francisco Suarez”, *Quaestio* 5 (2005): 559-86, în special 563-568. În orice caz, reflecțiile lui Suarez pe tema Primei filosofii de la începutul Disputationes *nu* trebuie confundate cu căutarea unui început fără presupoziții al gândirii filosofice.

În cartea a șasea a *Metafizicii,* Aristotel distinge între trei științe teoretice - filosofia naturii, matematica și filosofia primară („teologia") - în ceea ce privește modul în care obiectul lor respectiv este legat de materie și mișcare. [359]În Occidentul latin, aceste considerații erau deja bine cunoscute înainte de recepționarea completă a *Metafizicii,* deoarece Boethius le rezumă în tratatul său despre Treime (cca. 519) - frecvent comentat până în secolul al XII-lea - pentru a elucida poziția științifică și caracteristica metodologică a cercetării sale.[360] [361]Conform expunerii sale, este specific teologiei să se ocupe de ceea ce este nemișcat, abstract și separabil *(sine motu abstracta atque separabilis),* „întrucât substanța lui Dumnezeu este fără materie și mișcare". Prima filozofie este interpretată aici ca știință a ființei divine imateriale, adică teologie. Boethius, neverificat, presupune că este posibil să se înțeleagă doctrina creștină a Treimii prin intermediul acestei teologii (filosofice); el nu face încă diferența între cunoașterea bazată numai pe rațiune și cunoașterea bazată pe revelație.

Ambele tipuri de cunoaștere, pe care Boethius le consideră a fi una singură, sunt separate de autorii latini ai secolului al XIII-lea. Toma de Aquino, în comentariul său la tratatul lui Boethius despre Treime, introduce o a doua „știință divină" (*scientia divina),* și anume teologia creștină *(Theologiasacrae scripturae),* care diferă în principiu de teologia filosofică.15 Potrivit lui Aquino, acest tip de teologie, fondată pe revelație, este potrivită pentru problema tratatului lui Boethius. Introducerea teologiei creștine, însă, are consecințe pentru metafizică. Aceasta duce la o schimbare a focalizării cercetării metafizice, de la transmaterialitate la cea mai înaltă universalitate (transcendentalitate) a obiectelor sale. Chiar și atunci, metafizica tratează divinul nu ca subiect al său, ci ca principiu al subiectului său, și anume, ființa în general. [362]În cele din urmă, Aquino exprimă acest rezultat în termeni de abstracție ontologică din materie pentru a integra viziunea tradițională. [363]În acest scop, el introduce o diferențiere . Abstracția reală din materie poate fi înțeleasă în două moduri: în primul rând, în sensul de imaterialitate absolută, așa cum este cazul cu Dumnezeu și substanțele pur spirituale și, în al doilea rând, în sensul de a nu fi neapărat în materie, așa cum este cazul „de exemplu [cu] substanță, calitate, ființă

359 Vezi Aristotel, *Metafizică,* 6.1.1026a 18-25.

360 Boethius, *Cum este Treimea un singur Dumnezeu și nu trei Dumnezei,* cap. 2, în *Patrologiae cursus comple- tus Series Latina,* ed. Jacques-Paul Migne (MPL), 64, p. 1250.

361 Toma de Aquino, *Super Boethius, Despre Treime,* q. 5, a. 4 c, ed. Leonin, vol. 50 (1992), p. 154: „Astfel, teologia sau știința divină are două aspecte. Una în care lucrurile divine sunt considerate nu ca subiect al științei, ci ca principii ale subiectului, și aceasta este teologia pe care o urmăresc filozofii, care este numită cu alt nume «metafizică»; alta, însă, care consideră lucrurile divine însele ca subiect al științei, și aceasta este teologia care este transmisă în Sfânta Scriptură." *În Metaph.,* prol., ed. Marietti (Torino, 1964), p. 1: „Se numește [...] «metafizică», în măsura în care are în vedere ființa și ceea ce rezultă din ea." Vezi Jan Aertsen, „Was heilst Metaphysik bei Thomas von Aquinas?" în *Scientia und* art *im Hoch- und Spatmittelalter,* ed. Ingrid Craemer-Ruegenberg și Andreas Speer, *Miscellanea Mediaevalia* 22 (Berlin, 1994), pp. 217-239, în special. pp. 226-228.

362 Vezi mai sus, nr. 31.

363 Vezi Toma d'Aquino, *Super Boetium De Trinitate* q. 5, a. 1 c (ed. Leonine, vol. 50, p. 138).

(ens), potență, act, unu și multe și altele asemenea".6 [364]Metafizica, sau teologia filosofică, se ocupă de ceea ce este cu adevărat abstractizat din materie, astfel încât consideră ca subiect al său abstracțiunile în al doilea sens, și anume ființa *qua* ființă, în timp ce caută ceea ce este abstractizat în primul mod, divinul, ca principiu al subiectului său.[365] [366]

Suarez se referă direct la această interpretare/ [0], însă o folosește diferit. Ea îi servește nu doar pentru a reconcilia conceptul ontologic al metafizicii cu conceptul teologic tradițional, ci și pentru a delimita domeniul de aplicare al filosofiei primare, astfel încât aceasta să poată asigura autonomia celorlalte științe teoretice. Conform concepției sale, această delimitare a domeniilor este indispensabilă, deoarece filosofia primară, explicând ființa *ca* ființă, include și diversitatea formelor particulare ale ființei, în special formele categoriale în care se realizează *raportul* ființei. Căci, în contextul determinării subiectului metafizicii, acest *raport* nu este conceput formal printr-o abstractizare completă de la formele particulare ale ființei, ci este atins printr-un fel de abstractizare totală, ca un întreg potențial care cumva...

364 Ibidem: „[...] fie că nu sunt niciodată în materie, precum Dumnezeu și îngerii, fie că sunt în materie în anumite feluri și nu în altele, precum substanța, calitatea, ființa, puterea, actul, unu și mulțimea și altele asemenea."

365 Ibidem, q. 5, a. 4c, p. 154: „Prin urmare, teologia filosofică determină despre lucrurile separate în al doilea mod, ca despre subiecte, dar despre lucrurile separate în primul mod, ca despre principiile subiectului." În acest sens, vezi și *În Metaph.,* prol., ed. Marietti, p. 2: „Totuși, deși subiectul acestei științe este ființa comună, se spune totuși că este în întregime despre acele lucruri care sunt separate de materie după ființă și rațiune. Deoarece nu numai lucrurile care nu pot fi niciodată în materie, cum ar fi Dumnezeu și substanțele intelectuale, ci și lucrurile care pot fi fără materie, cum ar fi ființa comună, se spun că sunt separate după ființă și rațiune."

366 *DM* 1.2.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 17): „...așa cum a remarcat pe bună dreptate D. Thomas în prologul la Metafizică, nu numai acele aspecte ale ființelor se spun a fi abstracte din materie în funcție de ființa lor care nu se află niciodată în materie, ci și cele care pot fi în lucruri fără materie, deoarece acest lucru este suficient încât ele nu includ materia în aspectul lor formal și nici nu o cer per se."

include aceste forme inferioare.[367] [368] [369]Doctrina aristotelică a științei respinge modelul platonician al unei științe unificate, insistând în schimb asupra unei pluralități de științe, fiecare dintre acestea fiind metodic autonomă. Astfel, câmpul vizual metafizic trebuie delimitat în așa fel încât alte abordări științifice ale formelor categorice ale ființei să rămână posibile. Întrucât lucrurile concrete, printr-un fel de abstractizare, devin formal obiecte ale unei considerații teoretice, această delimitare poate fi realizată doar printr-o distincție a aspectelor formale - deci, printr-o separare a diferitelor moduri de abstractizare - conform cărora diferitele tipuri de știință teoretică se raportează formal la lucruri ca la obiectele lor de cunoaștere.

Conform concepției tradiționale, cu cât un lucru este mai separat de materie, cu atât este mai inteligibil și, în mod similar, cu cât obiectul unei cunoașteri intelectuale este mai imaterial sau mai abstract de materie, cu atât această cunoaștere este mai certă. Prin urmare, potrivit lui Suarez, obiectele cognoscibile - și, în consecință, științele teoretice - se disting unele de altele prin gradele lor respective de abstractizare față de materie. Acum, cel mai înalt grad de abstractizare și, prin urmare, cea mai înaltă certitudine posibilă a cunoașterii se datorează primei și fundamentale discipline științifice, atribuită filosofiei prime doar în măsura în care aspectul formal prin care ființa în general se constituie ca obiect al cunoașterii filosofiei prime implică o abstractizare ontologică reală din materie, în sensul de „a nu fi niciodată sau nu neapărat în materie”.72 [Prin] explicarea naturii ființei *ca* ființă, filosofia prima se menține - chiar dacă acordă atenție unor forme categorice particulare ale ființei - în limitele acestei abstractizări, „și nu le transcende, căci orice altceva aparține filosofiei naturii și matematicii”.73 [În] limitele acestei abstractizări, ea se ocupă, de exemplu, de *rationes particulare* ale ființei create și necreate ca atare, ale ființei contingente și necesare, ale substanței și accidentului, calității, acțiunii, operației, dependenței, ființei vii, ființei perceptive și inteligente, precum și de unele *rationes* proprii ființelor imateriale, cum ar fi, de exemplu,

367 Ibid., 1.2.12 (ed. Vives, vol. 25, p. 16): „...când se spune că metafizica se ocupă de ființa în ființa cuantică, nu trebuie considerat că ființa trebuie considerată ca fiind absolut și formal precisă, astfel încât toate lucrurile inferioare să fie excluse, conform propriilor sale rațiuni, deoarece această știință nu constă exclusiv în luarea în considerare a acelei rațiuni formale propriu-zise; prin urmare, acea rațiune trebuie considerată ca incluzând într-un fel lucrurile inferioare.”

368 Ibid., 1.2.13 (ed. Vivès, vol. 25, p. 16).

369 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 17): „...nu merge mai departe, căci restul ține de fizică sau matematică.”

raportul *dintre* substanța imaterială.[370] [371] [372]În plus, se ocupă de *rationes* cauzei, ale cauzalității, ale efectului ca atare și ale diferitelor tipuri de cauzalitate și, nu în ultimul rând, de *raportul* dintre prima cauză și cauzalitatea sa universală (transcendentală). Investigarea acestor forme și moduri particulare de a fi se realizează în urma investigării ființei în general și a atributelor sale necesare (până la Disp. 11). În ambele părți, *Disputationes* nu intenționează altceva decât să explice subiectul metafizicii : ființa *qua* ființă? [5]

6 „Conceptul obiectiv al ființei”

În loc de formula tradițională „ *ens inquantum ens (reale)”,* Suarez folosește uneori expresia *„conceptus obiectivus entis”* pentru a defini subiectul Primei Filosofii? [6] Această expresie a atras o atenție specială în rândul exponenților „turnării suareziene” în metafizică; teza lor se bazează, mai presus de toate, pe o înțelegere particulară a modului în care Suarez folosește termenul „concept obiectiv al ființei”. Prin urmare, trebuie să analizăm mai atent utilizarea termenului și trebuie să ne întrebăm cum se potrivește acesta cu modelele aristotelice de gândire prin care Suarez, așa cum s-a arătat mai sus, interpretează Prima Filosofie ca știință reală despre ființă *qua* ființă. Astfel, statutul ontologic al ceea ce înțelege el prin *„ conceptus obiectivus”* , urmat de explicarea conceptului metafizic al ființei.

6.1 *„Concept obiectiv”*

Suarez reflectă în mod explicit asupra utilizării termenului *„conceptus obiectivus”,* luând ca bază triada conceptului formal, conceptului obiectiv și expresiei limbajului, o triadă comună în scolastica ulterioară, dar înțeleasă în moduri variate. [373]Potrivit

370 Vezi ibid., 1.2.16 (ed. Vivès, vol. 25, p. 17-18). Totuși, o investigație a sufletului uman nu se găsește în *Disputationes metaphysicae.* Urmându-l pe Aristotel, Suarez relegă această investigație în ultima parte a filosofiei naturale; vezi *DM* 1.2.20 (ed. Vivès, vol. 25, p. 19).

371 Ibidem . , 2.Prol. (ed. Vivès, vol. 25, p. 64): „În ultima [parte principală] vom propune diviziunea sa principală [adică subiectul acestei științe] și, astfel, toate lucrurile care sunt cuprinse sub ființă și includ rațiunea sa, așa cum cad sub rațiunea obiectivă a acestei științe și fac abstracție de materie în ființa sa, [...] le vom investiga și explica.” Unitatea metafizicii face obiectul unor reflecții detaliate în ibid., 1.3 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 22-25).

372 Ibid., 1.1.23 (ed. Vivès, vol. 25, p. 10): „...este pur și simplu mai adevărat să dăm un concept obiectiv al ființei, conform unei rațiuni abstractabile din substanță și accident, despre care per se și ca atare se poate ocupa o anumită știință, explicând rațiunea și unitatea sa și demonstrând unele atribute ale acesteia; acest lucru, însă, se face în această știință [adică, metafizica].” Ibid., 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „...intenționăm să explicăm conceptul obiectiv al ființei ca atare, conform abstractizării sale totale, conform căreia am spus că este obiectul metafizicii.”

373 Vezi *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 64): „Este necesar să presupunem mai întâi distincția vulgară dintre conceptul formal și cel obiectiv.” În ceea ce privește această distincție, vezi Theo Kobusch, *Sein und Sprache* (Leiden: Brill, 1987), sp. pp. 194-210; Elizabeth J. Ashworth, „Suarez despre analogia ființei”, *Vivarium* 33 (1995): 50-75, în special. pp. 70-72.

lui Suarez, procesul cognitiv al concepției se încheie formal cu un concept care reprezintă imediat lucrul cunoscut ca reflecția sa naturală? [374]Acest concept, împreună cu actul corespunzător de concepere, constituie *„conceptus formalis";* își găsește expresia lingvistică într-un cuvânt. Cuvântul servește la exprimarea conceptului doar în măsura în care semnifică ceea ce conceptul reprezintă în mod natural, printr-o impunere (*impositio)* bazată pe concept. Prin urmare, expresia lingvistică semnifică direct obiectul, care este reprezentat de conceptul formal?[375] Exact în acest fel expresia „ființă" se raportează la conceptul formal de ființă și la obiectul său.

Însă ceea ce este reprezentat în și conceput prin conceptul formal al intelectului - lucrul cunoscut sau, spus într-un mod mai general (având în vedere că intelectul reflectă uneori asupra a ceva care are *esse obiectiv doar* în intelect), *rațiunea concepută* - constituie conceptul obiectiv.[376] Pentru a evita o neînțelegere, Suarez subliniază în mod explicit că termenul „concept" în acest context nu înseamnă o structură mentală, care încheie procesul de concepere din interiorul intelectului.[377] [378]„Concept" este folosit aici în termeni de denumire extrinsecă *(denominatio extrinseca)? [2]* care caracterizează lucrul numit nu conform propriei sale forme interioare, ci în raport cu altceva, care din exterior (extern) se raportează la el. Astfel, de exemplu, din actul de a vedea *(visio),* care se raportează extern la un perete, peretele se numește „văzut" *(visum).* Punctul de referință, din care se realizează denumirea extrinsecă, este doar conceptul formal; „conceptul obiectiv", la rândul său, înseamnă *rațiunea* sau lucrul, care este - și în măsura în care este - obiectul la care intelectul în actul de cunoaștere se referă imediat printr-un concept formal. [379]Întrucât conceptul obiectiv nu este pur și simplu lucrul existent, care în sine este concret și singular, [380]ci lucrul într-un anumit sens - în măsura în care intelectul, prin intermediul conceptului formal, este îndreptat spre el - el nu exclude de la sine trăsăturile de comunitate și indeterminare referitoare la determinarea individuală și particulară a lucrului. Mai degrabă, în mod normal, le prezintă/ [381]căci, în cazul

374 Vezi *DM* 2.1.1, 11 și 13 (ed. Vivès, vol. 25, p. 64-65, 69).

375 Ibid., 2.2.23 (ed. Vivès, vol. 25, p. 78): „...așa cum cuvintele exprimă concepte formale ale minții, tot așa ele semnifică imediat obiecte care sunt reprezentate imediat de astfel de concepte."

376 Ibid., 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „...un concept obiectiv este acel lucru sau rațiune care este cunoscută sau reprezentată în mod corespunzător și imediat printr-un concept formal."

377 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „...nu există un concept ca formă care să termine intrinsec conceptul."

378 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „«concept» într-adevăr prin denominațiune extrinsecă dintr-un concept formal." Despre doctrina lui Suarez despre *'denominatio extrinseca,* vezi John P. Doyle, „Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez", *Vivarium* 22 (1984): 121-160.

379 Ibidem. (ed. Vives, vol. 25, p. 65): „...obiectul și materia în jurul cărora gravitează concepția formală și către care tind în mod direct facultățile mentale."

380 Ibid., 6.2.2 (ed. Vivès, vol. 25, p. 206): „...fiecare lucru care există este în mod necesar singular și individual."

381 Suarez nu exclude posibilitatea de a concepe lucrurile individuale ca atare; vezi *DM* 2.1.1 (ed. Vivès,

normal al concepției, conceptul formal încheie un proces de abstractizare în care intelectul se abstine de la orice determinare individuală și particulară a lucrului, evidențiind structura în care acesta corespunde altor lucruri și este similar cu ele. [382]Acest proces de abstractizare începe în mod necesar cu lucruri reale singulare date de experiență. Dar în aceste lucruri, *raportul,* manifestat abstract prin conceptul obiectiv, este dat „concret", coalizat cu restul determinărilor lucrului real. Așadar, în esență, conceptul obiectiv nu este o formă separată de realitatea concretă a lucrurilor, ci este lucrul concret sau conținutul real al lucrului însuși, în măsura în care *raportul,* care este conceput în cadrul său prin conceptul formal, nu este altceva decât *raportul* lucrului conceput.[383]

Întrucât conceptul obiectiv nu diferă în substanță sau conținut de lucrurile singulare, ci diferă de acestea doar *secundum rationem,* prin universalitatea cauzată de intelect, considerația științifică teoretică care urmărește să explice lucrurile reale conform trăsăturilor lor universale își întâlnește obiectul imediat în conceptul obiectiv. [384]Datorită acestor caracteristici, conceptul obiectiv servește ca o cvasi-interfață prin care considerația științifică atinge lucrul real, iar lucrul real este cel care măsoară formal activitatea mentală în care considerația teoretică își atinge scopul.[385]

Suarez interpretează conceptul obiectiv de ființă și importanța sa pentru metafizică pe baza acestei concepții: toate ființele reale, în *ratio essendi-ul lor respectiv,* se aseamănă între ele. Prin urmare, ele pot fi concepute printr-un concept formal unic, care reprezintă pur și simplu *raportul* lor comun de ființă, sau ființarea, și exclude diferențele dintre ele.[386] [387]Întrucât acest concept formal face abstracție de

vol. 25, p. 65): „.conceptul [...] obiectiv uneori [...] poate fi un lucru singular și individual" În ceea ce privește justificarea epistemologică a acestui punct de vedere, vezi J. de Vries, „Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus," (Scholastik Court *)* : *Suarez et le système de la métaphysique,* esp. pp. 157-181.

382 *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „...un concept obiectiv [...] este adesea [...] un lucru universal sau confuz și comun, cum ar fi omul, substanța și altele asemenea;" ibid., 6.1.12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 204): „...există în lucrurile singulare o anumită asemănare [...] pe care se întemeiază o comunitate pe care intelectul o poate atribui unei astfel de naturi așa cum este concepută de el însuși [...]."

383 Ibid., 6.2.2 (ed. Vivès, vol. 25, p. 206): „...aceasta este ceea ce intenționăm; căci în acest sens se spune că universalele nu sunt separate, deoarece nu sunt lucruri cu adevărat distincte de singulare și nici nu au propria lor entitate și unitate reală distinctă de acestea."

384 Ibid., 6.2.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 206): „...științele nu se referă la denumirile și conceptele noastre formale, ci direct la lucruri sau concepte obiective;" ibid., 6.5.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 223): „...se spune că este o știință a universaliilor și nu a singularelor, nu pentru că este a numelor și nu a singularelor, ci pentru că este a conceptelor obiective comune , care, deși în lucrul în sine nu se disting de singulare, se disting totuși prin rațiune."

385 Ibid., 1.4.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 28): „...primim cunoștințe din lucrurile însele;" ibid., 1.4.29 (ed. Vives, vol. 25, p. 35): „...operațiunile minții, pentru a fi corecte și adevărate, trebuie să fie proporționale și pe măsura lucrurilor însele."

386 Ibid., 2.2.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 74): „Toate entitățile reale au într-adevăr o anumită asemănare și acord în felul în care sunt; prin urmare, ele pot fi concepute și reprezentate în acel mod precis în care sunt de acord între ele."

387 Ibid., 2.2.35 (ed. Vivès, vol. 25, p. 81): „...dacă [.] discuția este pur și simplu despre rațiunea pentru

toate modurile particulare de a fi, *raportul obiectiv* pe care îl reprezintă are în mod necesar caracterul universalității ultime . Pe de altă parte, însă, acest *raport obiectiv* există cu adevărat în interiorul lucrurilor singulare concrete - și anume inseparate^ [1] - astfel încât nu este, în esență, nimic altceva decât aceste lucruri reale în totalitatea determinărilor lor singulare; prin urmare, fiecare *mod real* și fiecare determinare reală a ființei include în mod interior și esențial *raportul* ființei. [388]Prin urmare, chiar dacă face abstracție de existența actuală a lucrurilor, explicația metafizică a ființei, în măsura în care consideră *raportul obiectiv* al ființei *ca ființă* , este îndreptată direct către lucrurile singulare în care acest *raport* posedă realitate concretă. Poziția lui Suarez poate fi interpretată ca un fel de cerc care începe cu ființele reale - „întrucât primim cunoștințe științifice din lucrurile însele ”^ [389]- și apoi, în cele din urmă, revine la ele. Această viziune se potrivește perfect cu modelul metafizicii ca știință reală, pe care Suarez îl dezvoltă în considerațiile sale despre subiectul metafizicii, urmând tradiția aristotelică a doctrinei științei.

6.2 *Raportul* ființei

Conform exponenților „turnării suareziene”, Suarez eliberează subiectul metafizicii de orice orientare către existența reală pentru a -l concepe într-o abstracțiune ultimă ca ceea ce nu este nimic (absolut), în măsura în care este lipsit de contradicții și are astfel caracterul unui posibil obiect al gândirii. [390]În acest fel, el a prezentat știința tradițională a ființei ca o simplă „Onto-Logică” a gândibilului.[391] [392]Această interpretare trebuie însă examinată mai atent, cu referire la textele - în special la textele celei de-a doua dispute - care pun direct întrebarea „ce este ființa *qua* ființă”.96 [Explicația] lui Suarez începe cu o

care este conceput cu precizie, este adevărat că acea rațiune se află în lucrurile inferioare și este complet și intim inclusă în ele și este totuși predeterminată de rațiune, deși în realitate nu este definită cu precizie;” ibid., 2.3.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 83): „...trebuie spus că conceptul de ființă obiectivă, așa cum există în lucrul însuși, nu este ceva distinct și precis de natura lucrului față de lucrurile inferioare în care există.” J.-F. Courtine trece cu vederea această presupunere ontologică centrală; el atribuie conceptului obiectiv de ființă în sine un fel de ființă și statutul unei sfere autonome dincolo de ființa actuală sau potențială; vezi Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique,* p. 297E: „In-determinarea [adică a conceptului obiectiv de a fi] este aici pozitivă, definește une sphère autonome, une 'entité' specifique dont la réalité possible sau la posibil bilité réale est en deca de l'alternative de l' *esse actu* et de l' *esse in potential'*

388 Ibid., 2.5.16 (ed. Vivès, vol. 25, p. 98): „...rațiunea de a fi este inclusă în toate substanțele și toate părțile lor și în toate accidentele și în toate modurile reale pozitive [...] am arătat că este inclusă și în diferențe și în modurile pozitive intrinseci; dar dincolo de acestea nu există nimic în lucruri.”

389 Ibid., 1.4.10 (ed. Vives, vol. 25, p. 28): „...deoarece primim cunoaștere din lucrurile însele.”

390 Courtine, *Suarez și sistemul metafizicii,* p. 286: „«Dincolo de neant» care este suficient pentru a stabiliza obiectul metafizicii [...] nu necesită nicio referire – nici măcar implicită – la sfera existenței;” ibid., p. 264: „...ființa reală, abstracție făcută din exercițiul existenței, nu poate fi definită decât din și pornind de la obiectivitate, sau de la gradul zero al obiectivității care este [.] esse as cogitari;” ibid., p. 255: „...non-nihilul, adică ceea ce poate obiecta gândirii în mod necontradictoriu.”

391 Ibidem, p. 268: „Suarez [.] prezintă ontologia în figura acum dominantă a Ontologicului . ”

392 *DM* 2.Prol. (ed. Vivès, vol. 25, p. 64): „În prezenta [.] discuție trebuie să explicăm întrebarea ce este o ființă în ființa cuantică.”

distincție în modul în care poate fi înțeles „ființa” *(ens)* , unde poate fi folosit ca substantiv sau ca participiu al verbului „ *esse* ” (*sum*). În al doilea mod, care stă la baza utilizării nominale, „ *ens* ” semnifică ceea ce există în realitate. Folosit ca substantiv, „ *ens* ” semnifică ceea ce posedă o esență reală și, prin urmare, nu este simplă ficțiune, ci este orientat spre o existență independentă de gândire. [393]În această utilizare nominală, rămâne nedeterminat dacă existența este de fapt dată sau nu. Această distincție nu se găsește la Toma de Aquino, ci mai degrabă explicit la Duns Scotus, care o folosește pentru a-și baza noua abordare metafizică pe ea.[394] [395]Scotus, însă, nu se consideră autorul acesteia și se referă la o tradiție veche și stabilită de utilizare a cuvintelor.99

Conform doctrinei aristotelice despre știință, doar ceea ce este necesar – adică ceea ce nu poate fi altceva decât ceea ce este – poate fi cunoscut în sens propriu.[396] [397] [398]Prin urmare, numai *raportul* semnificat prin „ființă” în sensul nominal poate servi drept aspect cheie conform căruia metafizica este îndreptată spre ființa reală în general, căci existența actuală nu aparține în mod necesar oricărei ființe reale.101 Dar fiecare ființă reală posedă în mod interior și esențial – și astfel în mod necesar – structura pe care substantivul „ființă” o semnifică formal și, prin intermediul acestui aspect, poate fi un obiect al cunoașterii teoretice. Prin urmare, subiectul metafizicii este ființa, în măsura în care este ceva ce posedă o esență reală.

În conformitate cu tradiția aristotelică, Suarez explică ce se înțelege aici prin „esență”. Este prima, cea mai intimă rădăcină, indivizibilă și incomunicabilă a tuturor activităților și proprietăților lucrului și este exprimată prin definiția care

393 Ibid., 2.4.5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „Dacă se ia o ființă, așa cum este semnificația acestui cuvânt în forța numelui luat, natura sa constă în faptul că are o esență reală, adică nu fictivă, nici himerică, ci adevărată și aptă să existe cu adevărat.”

394 Vezi Ludger Honnefelder, *Transcendent Science. Die formal Bestimmung der Seiendheit und Realitat in derMetaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Hamburg, 1990), p. 240.

395 Duns Scotus, *Super Lib. I. Perihermeneias,* q. 8, nr. 10 (ed. Vivès, vol. 1, p. 551): „De unde se spune în vremurile vechi că *ființa* poate fi participiu sau substantiv; *participiul a fi* semnifică același lucru cu existența, deoarece deține semnificația cuvântului din care descinde; *substantivul a fi* înseamnă poate a avea esență, care este împărțită în zece genuri și astfel se admite că *Cezar este ființa,* nu vorbind despre ființă, care este un participiu.”

396 *DM* 1.3.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 22): „...presupunem [...] că metafizica este cu adevărat și propriu-zis o știință, așa cum a învățat Aristotel în principiul *Metafizicii* și în nenumărate alte locuri, iar acest lucru reiese clar din definiția științei care este preluată din 1 *Poster.* și 6 *Ethicor.,* cap. 3, și anume, că este cunoașterea sau obiceiul care furnizează o cunoaștere certă și evidentă a lucrurilor necesare prin principiile și cauzele lor proprii, dacă este o știință perfectă a priori. Acum, toate aceste lucruri se găsesc în această doctrină [.].”

397 Ibid., 2.4.13 (ed. Vivès, vol. 25, p. 91): „...existența [...] nu are o legătură necesară cu esența creaturii concepute cu precizie.” Ibid., 1.4.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 28): „Științele [...] vorbind per se nu presupun că obiectul lor există în realitate; căci acest lucru [...] este accidental naturii științei.”

398 Ibid., 2.4.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 92): „...a avea o esență reală este propriu fiecărei ființe reale și este esențial pentru ea.”

determină ce este lucrul în cauză.[399] [400] [401] [402] [403] [404] [405]Denumirea sa comună prin termenul artificial *„essentia”,* derivat din *„esse”,* provine din conștientizarea faptului că, în ordinea fundamentului, este ceea ce, dintre toate trăsăturile lucrului, este primul care subzistă prin actul de a fi. [W4]

Caracterizarea sa ca fiind „real” evidențiază acel moment esențial prin care lucrul în cauză diferă de o simplă ființă a rațiunii. [W5] Acest moment poate fi explicat atât pozitiv, cât și negativ. Negativ, se poate spune că esența este reală, în măsura în care „este liberă de repugnări interioare și nu este o simplă ficțiune a intelectului”.^ [6] Într-un mod pozitiv, ea poate fi explicată în raport cu efectele esenței, precum și cu temeiul ființei sale. În primul rând, esența este „reală” în măsura în care formează principiul sau rădăcina activităților, efectelor sau proprietăților actuale ale lucrului. [W7] În al doilea rând, „real” poate fi înțeles doar prin recurgerea la un temei extern al ființei. Întrucât esența divină nu are un temei extern al ființei, acest lucru se aplică numai esențelor create. O esență creată este atunci „reală” în măsura în care „poate fi produsă efectiv de Dumnezeu și constituită de El în ființa (*esse*) a unei ființe actuale (*ens*)”. [W8] Altfel, esența însăși formează prima cauză interioară, determinarea fundamentală și cea mai simplă a oricărei ființe. În ceea ce privește esența însăși, ca temei, sensul cuvântului „real” poate fi explicat doar prin afirmația că esența este „reală” în măsura în care „prin sine este aptă să fie sau să existe în realitate”.^ [9]

Nicăieri Suarez nu declară simplul *possibile logicum* ca fiind subiectul filosofiei prime. Este adevărat că el afirmă că o esență este lipsită de repugnanță internă , dar interpretarea trebuie să țină cont de contextul acestei afirmații. În primul rând, această sintagmă caracterizează subiectul filosofiei prime nu *simpliciter,* ci într-un anumit sens; servește ca o explicație a modului în care o ființă reală diferă de o simplă ființă a rațiunii. În al doilea rând, în acest ultim sens, exprimă doar prima parte a întregii gândiri; o altă gândire parțială urmează imediat după aceea, care neagă că esența este un simplu produs

399 Ibid., 2.4.6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „...spunem că esența unui lucru este ceea ce constituie primul, radical și cel mai intim principiu al tuturor acțiunilor și proprietăților care aparțin unui lucru. [...] spunem că esența unui lucru este ceea ce se explică prin definiție.”

400 Ibidem . (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „...se numește «esență», deoarece este ceea ce este înțeles a fi primul în fiecare lucru prin actul de a fi.”

401 Ibid., 54.1.4 (ed. Vivès, vol. 26, p. 1016): „...trebuie spus [...] că există unele entități ale rațiunii care nu sunt nici adevărate, nici reale, deoarece nu sunt capabile de o existență adevărată și reală.”

402 Ibid., 2.4.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „...spunem că esența este reală, ceea ce nu implică nicio repugnanță în sine și nici nu este doar fabricată de intelect.”

403 Ibidem . (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „...prin virtutea faptului că este principiul sau rădăcina operațiunilor sau efectelor reale [...]; căci astfel nu există o esență reală care să nu poată avea un anumit efect sau o anumită proprietate.”

404 Ibidem . (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „...așadar, spunem că esența este reală, poate fi produsă în mod real de Dumnezeu și constituită în ființa unei ființe actuale.”

405 Ibidem . (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „Putem spune că o esență reală este ceea ce este capabil să fie sau să existe cu adevărat prin ea însăși.”

al intelectului.[406] [407] [408] [409] [410]Chiar înainte, în plus, Suarez explică *ratio* esenței reale în sensul unei „esențe non-fictive, non-himerice, ci veritabile, care este potrivită pentru existența reală". [m] Astfel, doar ambele părți ale gândirii constituie *împreună* definiția adecvată. Și aceasta, din nou, este doar prima abordare prin intermediul negării. Urmează explicații suplimentare, care elucidează ce se înțelege *per affirmationem.* Printre acestea, cea mai importantă leagă ființa reală de temeiul său din esență însăși și o explică ca aptitudine pentru existența actuală, încorporată în esența însăși. [n2] Se aplică fără restricții fiecărei esențe și este folosită în mod regulat de Suarez pentru a distinge ființele reale de ființele raționale, care, conform concepției sale analizate mai sus, nu aparțin direct subiectului filosofiei prime. [n3] Aceasta înseamnă că, în prima abordare, *„per negationem",* accentul nu se pune pe *primul* gând parțial, ci pe cel de -*al doilea* . Într-adevăr, pentru această distincție nu este suficient să se indice o absență a repugnenței interne, căci formele logice pure, cum ar fi, de exemplu, predicabilele (genul, specia etc.), sunt lipsite de repugnență internă, dar, fiind relații mentale pure care nu sunt apte să existe independent de intelect, ele sunt totuși ființe ale rațiunii și nu aparțin direct sferei metafizicii. Prin urmare, nu conceptul de posibilitate logică se află în centrul acestei *explicatio entis,* ci ideea că ființa în sine este orientată spre existența reală independent de gândire. Urmând această linie de gândire, Suarez identifică în cele din urmă conceptul central de ființă (*ens*) cu conceptul de „lucru" (*res*). [n4] Pentru a Pentru a evita orice neînțelegere, el subliniază încă o dată ce trebuie înțeles prin „real":

> Nu putem înțelege că o esență sau un „ce-este" este real fără orientarea sa către ființă și către ființarea actuală reală; căci, considerând o esență, care nu există în realitate, concepem că este reală doar în ceea ce privește calitatea sa, conform căreia *a fi o entitate actuală nu intră în conflict cu ea* [sublinierea mea] - ceea ce are prin existență actuală. Așadar, chiar dacă ființa actuală nu aparține esenței unei creaturi, orientarea către ființă sau aptitudinea de a fi aparține conceptului său

406 Vezi nr. 106, mai sus: „...spunem că esența este reală, ceea ce nu implică nicio repugență în sine și nici nu este doar fabricată de intelect."

407 *DM* 2.4.5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „[...] esență reală, adică nu fictivă, nici himerică, ci adevărată și aptă să existe cu adevărat."

408 Ibid., 2.4.7 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 89-90): „...o esență reală este ceea ce este capabil să fie sau să existe cu adevărat."

409 Vezi ibid., 1.4.22 (ed. Vivès, vol. 25, p. 33); ibid., 3.2.4 (ed. Vivès, vol. 25, p. 108); ibid., 6.4.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 219); ibid., 54.1.4, 6 și 10 (ed. Vivès, vol. 26, p. 1016, 1018); ibid., 54.2.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 1020).

410 Ibid., 2.4.15 (ed. Vives, vol. 25, p. 92): „De unde deduc, apropo, că ființa, luată în sensul numelui, și lucrul sunt în întregime aceeași ființă sau semnificație și diferă doar prin etimologia numelor; căci lucrul se numește quiditate, în măsura în care este ceva ferm și ratificat, adică nu fictiv, motiv pentru care se numește quiditate reală; dar ființa, în semnificația menționată anterior, înseamnă ceea ce are o esență reală. Prin urmare, ele implică în întregime același lucru sau rațiune reală."

intern și esențial.[411] [412] [413]

Această explicație preia concepția lui Scotus despre ființă. Însă modelul căruia i se conformează nu este expunerea lui Scotus despre „cele mai general" *(communissime),* datorită modului său ontologic nedeterminat de utilizare a *termenului „ens-res";* conform acestei expuneri, pe care Scotus o prezintă în celebra *Quodlibet* q. 3, referindu-se la distincția lui Henric de Ghent între două înțelesuri ale termenului „ *res* ", termenul „ *ens - res* ", în utilizarea sa cea mai generală, semnifică ne-absolutul-nimic al „concepibilului, care nu include o contradicție". [n6] Suarez, însă, ignoră complet acest concept de ființă în *Disputationes sale.* Mai degrabă, explicația sa preia conceptul mai restrâns, ontologic determinat, de ființă, pe care Scotus îl expune în *Quodlibet* q. 3 prin intermediul unei opoziții între ființă și relativ nimic - ființa rațiunii, care este gândibilă fără contradicție, dar este inaptă pentru o existență independentă de gândire. [n7] Pentru a explica acest concept mai restrâns, quidditativ, al ființei, Scotus, în *Ordinatio a sa,* aplică formula binecunoscută „că ființa nu intră în conflict cu" („ *hoc , cui non repugnat esse* ").[414] [415] [416]„A fi" (*esse*) în acest context înseamnă pur și simplu a fi independent de gândire, deoarece Scotus opune ființa (*ens*) simplului produs al intelectului și o definește ca fiind „acela cu care adevărata ființă [*esse*] a esenței sau existenței nu intră în conflict". [n9]

Definiția scotistă conține o dublă negație. De ce folosește Suarez această explicație complexă? De ce nu definește ființa (*ens*), urmând tradiția pre-scotistă,

411 Ibid., 2.4.14 (ed. Vives, vol. 25, p. 92): „...faptul că o esență sau o quiditate este reală nu poate fi înțeles fără o ordine de a fi și o entitate reală actuală; căci nu concepem nicio esență, care nu există în realitate, ca fiind reală altfel decât pentru că este de așa natură încât nu repudie faptul de a fi o entitate actuală, pe care o are prin existență actuală; prin urmare, deși existența actuală nu aparține esenței unei creaturi, totuși ordinea de a fi sau aptitudinea de a fi aparține conceptului său intrinsec și esențial."

412 Duns Scotus, *Quodlibet,* q. 3, nr. 2 (ed. Vivès, vol. 25, p. 114b): „...concepibil, care nu include contradicția." Pentru contextul istoric, a se vedea analiza mea în Rolf Darge, „'Diese Lehre ist von allen die gewisseste'. Die Radikalisierung der aristotelischen Seinslehre in der Hochschulmetaphysik der frühen Neuzeit," în *Der Aristotelismus in derFrühenNeuzeitder-Kohlerneuzeit?* eds. Günther Frank și Andreas Speer, Wolfenbütteler Forschungen 115 (Wiesbaden, 2007), p. 17-42, esp. pp. 30-39.

413 Ibidem, q. 3, nr. 2 (ed. Vivès, vol. 25 [Paris, 1895], p. 114a): „Și în al doilea rând, este acceptat în acest membru , mai rar ca fiind, ceea ce are sau poate avea o entitate care nu provine din considerațiile intelectului."

414 Duns Scotus, *Hirotonirea* I, d. 43, întrebarea unu, n.r. 7 (ed. Vatican, vol. 6, p. 354); *Hirotonirea* a IV-a, d. 1, întrebarea 1, nr. 8 (ed. Vivès, vol. 16 [Paris 1892], p. 109); *Hirotonirea* a IV-a, d. 8, întrebarea 1, nr. 2 (ed. Vieți, vol. 17, p. 7); în mod corespunzător: *Ordinatio* I, d. 3, p. 2, întrebarea unu, n.r. 314 (ed. Vatican, vol. 3, p. 191); *Hirotonire* I, d. 36, întrebarea unu, n.r. 50 buc. 52 (ed. Vatican, vol. 6, pp. 291 și următoarele).

415 Duns Scotus, *Hirotonirea* I, d. 36, întrebarea unu, n.r. 50 (ed. Vatican, vol. 6, p. 290): „...căruia, desigur, nu-i respinge să fie adevărat în esență sau existență."

416 Vezi *DM* 2.4.11 (ed. Vivès, vol. 25, p. 91): „...se înțelege că a fi luat în forța numelui nu înseamnă a fi în potență, în măsura în care se opune privativ sau negativ ființei în act, ci înseamnă doar a fi așa cum spune precis esență reală, ceea ce este foarte diferit."

pur și simplu ca „ceea ce este" sau „ceea ce are ființă [*esse*]"?

În viziunea lui Suarez, explorarea științifică a ființei atinge cunoașterea *(scientia)* căreia îi este dedicată, conform doctrinei aristotelice a științei , dacă și numai dacă consideră tot felul de lucruri reale sub aspectul unei abstracțiuni ultime care exclude orice caracter de ființă finită, contingentă, cuprinzând astfel doar *raportul* ființei pe care ființele finite îl au în comun cu Dumnezeu și în care ele însele au caracterul a ceea ce nu poate fi altfel. Acest *raport* ființei, așadar, nu exprimă nici actualitatea, nici potențialitatea, nici contingența, nici necesitatea; formal, exprimă doar esența, care prin ea însăși are aptitudinea de a exista independent de gândire. Tocmai această aptitudine este indicată în disputa 2.4 prin dubla negație, non-conflictul cu existența actuală.

Aceasta implică o triplă considerație:

În primul rând, aceasta implică faptul că esența însăși nu este ființă (*esse*) și, prin urmare, în aptitudinea sa pentru ființa actuală, trebuie distinsă de posibilitatea ontologică, care este un mod de a fi (*esse in potentia)* ·

În al doilea rând, indică faptul că această aptitudine este identică cu esența respectivă. Astfel, o ființă (*ens*), pentru a nu intra în conflict cu existența reală, nu necesită nicio altă calitate sau relație. În special, nu are nevoie de o relație cu cauza divină exemplară, nici cu omnipotența divină. Mai degrabă, are în mod inerent , adică prin însăși esența sa, această aptitudine pentru a fi actuală. „Prin urmare, putem spune doar că o esență reală este aceea care, prin ea însăși, este aptă *(ex se apta est)* să fie sau să existe cu adevărat."[417] [418] [419] [420] [421]

În al treilea rând, indică faptul că această aptitudine are caracterul unei necesități esențiale interioare, căci un non-conflict poate deveni un conflict doar printr-o schimbare în conținutul esențial al extremelor.122 Așadar, chiar și Dumnezeu, care recunoaște în mod productiv fiecare lucru în ceea ce privește esența sa, înainte de a-l crea, în ciuda omnipotenței Sale, nu poate transmuta creabilitatea unui lucru în contrariul său, deoarece creabilitatea lucrului respectiv își are principiul intern în conținutul sau structura esenței sale.12 [3] Prin urmare, potrivit lui Suarez, întrebarea de

417 Ibid., 2.4.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „...din care putem spune doar că o esență reală este aceea care este capabilă să fie, sau să existe cu adevărat, prin ea însăși."

418 Vezi în acest sens și Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 36, întrebarea unu, n.r. 60 (ed. Vatican, vol. 6, p. 296): „...orice este formal repugnând cuiva, este repugnând acestuia, iar orice nu este formal repugnând acestuia, nu este repugnând."

419 *DM* 2.4.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „...spunem că esența este reală, atunci când poate fi produsă în mod real de Dumnezeu și constituită în ființa unei ființe actuale;" ibid., 30.17.10 (ed. Vivès, vol. 26, p. 209): „...puterea sau capacitatea infinită (ca să spunem așa) a acelei puteri [a lui Dumnezeu] este explicată, astfel încât tot ceea ce nu este respingător în sine este posibil prin ea. Dar este clar că ceea ce implică contradicție este cel mai respingător."

420 Duns Scotus, *Hirotonirea* I, d. 36, întrebarea unu, n.r. 60 (ed. Vatican, vol. 6, p. 296): „Și de ce nu este respingător omului și respingător himerelor este pentru că aceasta este aceasta și aceea este aceea, și aceasta pentru orice intelect care concepe."

421 *DM* 1.5.22 (ed. Vivès, vol. 25, p. 43): „...gândirea umană începe cu simțul;" ibid., 1.6.27 (ed. Vivès, vol. 25, p. 61): „...toată cunoașterea noastră începe cu simțurile."

ce a fi creat intră în conflict cu himera, dar nu și cu ființa umană, de exemplu, trebuie să i se răspundă în același mod în care a răspuns Scotus: „pentru că acesta este de acest fel și acela este de acel fel, indiferent de intelectul care îl concepe."12 [4]

Conform acestei perspective, lucrurile contingente existente ale lumii empirice au ceva necesar prin care pot fi obiecte ale științei ființei. Invers, aceasta înseamnă că știința ființei, considerând lucrul contingent existent ca ființă, se concentrează asupra structurii sale formale quidditative, prin care este orientat în mod necesar către o existență independentă de gândire; investigația sa se referă astfel tocmai la acea structură pe care lucrurile contingente o împărtășesc cu Dumnezeu și cu toate lumile posibile, în măsura în care sunt capabile să fie create sau potrivite să existe independent de gândire. Această structură necesară , însă, nu poate fi detectată și explicată în niciun alt mod decât printr-un raționament *a posteriori* , care pornește de la experiență și de la o analiză a conceptelor noastre empirice despre lucruri reale, căci „toată cunoașterea noastră începe cu percepția senzorială".125 În acest fel, cercetarea metafizică transcende obiectele experienței în direcția celei mai generale, supracategorice structuri necesare a ființei sau a esențialității ca atare - este „știința transcendens" *despre* ființă *qua* ființă.

7 Concluzie

Abordarea metafizică a lui Suarez transformă în mod clar tradiția latină a metafizicii introdusă de Scotus. Totuși, această transformare nu constă într-o transmutare a științei ființei într-o teorie a *possibile logicum,* a ceea ce poate fi doar gândit. De fapt, ea nu transcende deloc cadrul doctrinei aristotelice a științei, conform căreia filosofia primară este o știință reală a ființei extramentale. Mai degrabă, Suarez confirmă concepția metafizicii ca teorie a structurii quidditative universale , pe care Dumnezeu și toate lumile creabile o au în comun. Această concepție nu înseamnă o ruptură de tradiție, ci doar o continuare și o radicalizare a tendințelor care caracterizează dezvoltarea metafizicii de la mijlocul secolului al XIII-lea, datorită receptării *Metafizicii aristotelice* și a interpretărilor sale arabe. Aici, de o importanță crucială este adoptarea sistematică de către Avicenna a gândirii metafizice aristotelice și trecerea de la un concept teologic la unul ontologic al filosofiei primare: de la înțelegerea sa ca înțelepciune la înțelegerea sa ca știință teoretică universală ; de la primatul ordinii perfecțiunii la primatul ordinii predicării; de la primul început al gândirii cu ființă divină la primul început al gândirii cu cea mai universală *rație* a ființei; și de la multiplicitatea sensurilor categoric limitate ale „ființei" la unitatea conceptului transcategoric al ființei ca atare. Suarez însuși își consideră abordarea nu ca o reluare radicală, ci mai degrabă ca o finalizare a proiectului tradițional al filosofiei întâi. Acest proiect vizează o justificare filosofică ultimă în cadrul unei discipline teoretice care, pe de o parte, îndeplinește toate cerințele unei științe demonstrative aristotelice și, pe de altă parte, nu contrazice presupunerea creștină a contingenței oricărei ființe create - și, în plus, care admite în general revelația, precum și o știință teologică ocupată cu explicarea ei ca fiind posibilă și rațională.

În ceea ce privește fundamentul științific, metafizica lui Suarez implementează cerințele metodologice pe care Aristotel însuși le formulase în doctrina sa despre știință, dar nu le îndeplinise în doctrina sa despre ființă. În acest context, Suarez își consideră propria schiță sistematică a metafizicii doar ca o realizare a programului aristotelic al unei științe a ființei *qua* ființă, așa cum arată expunerile sale din *Index locupletissimus in metaphysicam Aristotelis* și din prologul celei de-a doua dispute.

Cu toate acestea, în această continuare, doctrina aristotelică despre ființă suferă o transformare radicală. Punctul central al acestei transformări este noul concept quidditativ, complet simplu, de ființă, care, potrivit lui Suarez, este predicat în același sens, din Dumnezeu și creatură, substanță și accidente - în ciuda faptului că predicația urmează o ordine „analogică" a anteriorului și posteriorului *(secundum prius et posterius*).[422] [423]Prin aplicarea sa consecventă și explicarea sistematică, filosofia prima din *Disputationes* capătă o nouă formă. O indicație clară a acestei noi forme este împărțirea doctrinei ființei într-o parte generală, care se ocupă de ființa în general și de atributele și principiile ființei *qua* ființă, și o parte specială, care, în sfera abstracției metafizice din materie, se ocupă de forme particulare ale ființei - de asemenea și în primul rând de Dumnezeu.12 [7] În acest fel, doctrina filosofică despre Dumnezeu, pe care Suarez, în conformitate cu tradiția filosofică , o consideră a fi punctul culminant al filosofiei prime, obține o nouă poziție sistematică, care indică o schimbare de sens. Nu mai înseamnă o încălcare a nivelului transcendentalelor către ființa divină transcendentală, care întemeiază ființa transcendentală *qua* ființă; mai degrabă, înseamnă acum o parte constitutivă *interioară* și un moment de perfecționare interioară a explicării ființei ca ființă. Conform lui Suarez, care îl urmează pe Scotus în această viziune, o înțelegere filosofică a lui Dumnezeu dincolo de subiectul filosofiei prime este de neconceput, deoarece acest subiect coincide cu primul obiect adecvat al intelectului uman, care circumscrie orizontul a ceea ce este, în sine, inteligibil (*per se intelligibile).*

Astfel, prima parte a științei ființei păstrează o orientare strictă către explicarea celor mai generale, transcendentale *rationes* , care stau la baza tuturor structurilor reale particulare și sunt, prin urmare, implicit cuprinse în orice aprehensiune a ființelor și sunt presupuse în orice investigație științifică.128 Însă aceste *rationes,* care deschid orizontul cognoscibilului, trebuie să fie în întregime simple. În consecință, înțelegerea acestor *rationes* are în mod necesar un maxim de simplitate și certitudine. Prin urmare, în ceea ce privește această primă parte a doctrinei ființei, nu există, din punctul de vedere al lui Suarez, „nicio îndoială că dintre toate disciplinele științifice, aceasta este

422 În ceea ce privește doctrina lui Suarez cu privire la analogia ființei și funcția metodologică a acestei doctrine în cadrul *Disputationes metaphysicae,* a se vedea contribuția lui Victor Salas la acest volum , „Between Thomas and Scotus: Suarez on the Analogy of Being", și Rolf Darge, „Grundthese und ontologische Bedeutung derndenhrech analogie der . Suarez", *Philosophisches Jahrbuch* 106 (1999): 312-333.

423 *DM* 1.5.23 (ed. Vivès, vol. 25, p. 43): „Două părți ale acestei doctrine par să se distingă: una este cea care discută ființa ca ființă și principiile și proprietățile sale. Cealaltă este cea care tratează unele aspecte specifice ale ființelor, în special ale celor imateriale."

cea mai sigură",^ [9] deoarece este cea mai preocupată de primele principii - adică de aceste *rațiuni și de* acele propoziții care, pe baza concepției lor, devin imediat evidente - și, prin urmare, are nevoie de mai puține presupuneri suplimentare, care, în sine, nu sunt evidente? Doctrina aristotelică despre ființă suferă o transformare radicalizată în această primă parte a metafizicii suareziene ' în măsura în care Suarez se străduiește să realizeze idealul aristotelic al filosofiei prime printr-o explicație sistematică a celei mai simple și mai generale structuri necesare a realității, afirmând o pretenție la o precizie științifică maximă.

Marii exponenți ai filosofiei academice europene de până în secolul al XVIII-lea își derivă înțelegerea subiectului filosofiei primare din *Disputationes metaphysicae ale lui Suarez.* Christian Wolff explică acest subiect în *Ontologia sa* (1728) — cea mai importantă legătură dintre tradiția aristotelică-scolastică a gândirii transcendentale și filosofia transcendentală kanțiană — literalmente, în conformitate cu Scotus și Suarez, ca „ceea ce este apt să existe, cu care existența nu intră astfel în conflict"; prin urmare, conceptul de ființă, așa cum adaugă imediat Wolff, „nu include absolut existența , ci doar non-conflictul cu existența sau — ceea ce este același lucru — aptitudinea pentru existență."131

128 Ibid., 1.2.27 (ed. Vivès, vol. 25, p. 21): „...rațiunile universale, pe care le ia în considerare metafizica, sunt transcendentale, prin faptul că sunt absorbite în rațiunile proprii ale ființelor;" ibid., 1.4.13 (ed. Vivès, vol. 25, p. 29): „[metafizica] declară aspectele transcendentale ale ființei, fără a căror cunoaștere este greu de tratat ceva exact în vreo știință."

129 Ibid., 1.5.23 (ed. Vives, vol. 25, p. 43): „În ceea ce privește prima parte, nu există nicio îndoială că această doctrină este cea mai sigură dintre toate."

130 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 43): „...acea știință este cea mai sigură, aceea care se ocupă cel mai mult de primele principii și care completează lucrul din câteva; acesta este cazul acestei științe, deoarece o astfel de știință este mai independentă și are principii mai bine cunoscute, din care alte principii primesc forță și certitudine." Cf. Aristotel, *Metafizică,* 1.2.982a30.

131 Vezi Christian Wolff, *Prima filosofie sau ontologie,* § 134, Ges. Lucrările II. Aprox. Carte. 3, ed. Jean Ecole (retipărire Hildesheim, 1962), pp. 115E: „O ființă se numește a fi ceea ce poate exista, prin urmare față de care existența nu este repulsivă. ...Noțiunea de ființă în general nu implică deloc existența, dar cel puțin nu repulsia față de existență sau, ceea ce este același lucru, posibilitatea de a exista."

Având în vedere această legătură, apare o nouă perspectivă asupra istoriei filosofiei transcendentale kantiene, din care interpretările predominante devin discutabile . Problemele ontologice și ideile principale care induc noua abordare kantiană nu sunt, așa cum presupune opinia predominantă, dezvoltate în cadrul unei presupuse tradiții a unei „Onto-Logici" a simplului gândibil *(cogitabile, possibile logicum).* Mai degrabă, este vorba despre cercetarea condițiilor quidditative necesare ale existenței reale, dezvoltată în ramura aristotelică a filosofiei academice, care pregătește cotitura transcendentală a lui Kant și noua sa abordare a întrebării tradiționale despre cum este posibilă metafizica, ca știință.

CAPITOLUL 5

Suarez și matricea barocă a gândirii moderne

Costantino Esposito

1 „Gândire barocă”

Cercetătorii acceptă acum aproape universal că gândirea metafizică, teologică și juridică a lui Francisco Suarez constituie o sursă de importanță primordială pentru ascensiunea și dezvoltarea filosofiei moderne. Într-adevăr, s-ar putea spune chiar că tocmai o figură precum Suarez dezvăluie inadecvarea interpretării gândirii renascentiste și moderne timpurii ca simplu gest de ruptură de tradiția scolastică. Trebuie doar să luăm în considerare rolul decisiv jucat de învățăturile iezuite în Europa în secolul al XVII-lea pentru a percepe această tradiție ca o structură de gândire larg împărtășită, datorită și numai datorită, căreia (paradoxal) așa-numiții „moderni” puteau fi „împotriva ei”. Tradiția scolastică și-a inventat și a hrănit, într-un fel, propriii dușmani , care adesea și-au preluat conceptele fundamentale direct de la ea.

Desigur, concepte similare pot fi utilizate în contexte parțial – sau chiar total – diferite și pot duce la rezultate incomparabile. Totuși, în același timp, nu se poate nega faptul că unele dintre opțiunile teoretice *scolastice târzii* (de la gnoseologie la metafizică, de la teologie la filosofia dreptului) se pretează la a fi utilizate în perspectivele hotărât și programatic *anticolastice* ale gândirii moderne. Astfel, uneori, dependența și datoria conceptuală dintre cele două tabere trebuie căutate nu doar și nu în primul rând în ceea ce au explicit în comun, ci exact în ceea ce le distinge cel mai mult , ca și cum legătura lor strânsă ar persista *sub contrariu.* Și nu trebuie uitat că această linie directă dintre filosofia scolastică și gândirea modernă este însoțită de și adesea se contopește cu o altă linie de gândire, care divide – și în același timp leagă – taberele teologice catolice și protestante, începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Aceste forțe – deopotrivă unitare și conflictuale – în care diferențele și rupturile doctrinare ar trebui interpretate întotdeauna pe baza unei continuități și omogenități de natură metafizică, sau mai degrabă „ontologică”, sunt ceea ce am ajuns să numim „gândire barocă”. Aceasta are o trăsătură deosebit de specifică: aceea de a constitui „matricea” teoretică, sau linia de gândire dominantă, pentru o serie întreagă de doctrine filosofice și teologice notabil de divergente, ba chiar conflictuale. Prin urmare, am putea numi-o o matrice „neutră”, care a reprezentat punctul de întâlnire al unei întregi epoci – aproximativ de la Conciliul de la Trento până la doctrina lui Kant.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930_006

critică a *Schulmetafizicii raționaliste din secolul al XVIII-lea* — deoarece aceasta a furnizat baza conceptuală și lexicul specific pentru o varietate de teorii și concepții concurente despre lume.

Nu ar trebui să ne surprindă faptul că indicăm două fenomene foarte diferite ca limite temporale ale caracterizării noastre istorice a gândirii baroce, căci există un *fils rouge* care le leagă împreună: punctul de cotitură critic-transcendental al metafizicii clasice, realizat de Kant, este, fără îndoială, rezultatul atât al contestării moderne timpurii, cât și al refondării ontologiei scolastice. Totuși, ontologia scolastică, la rândul ei, realizase deja o nouă sinteză și o profundă „metabolizare" a tendințelor divergente din școlile medievale în cadrul tradiției aristotelice neîntrerupte, în vederea unei reînnoiri a teologiei catolice mai întâi și a teologiei protestante mai târziu.

În această caracterizare istorică a „barocului", care ar putea fi datată în mod ideal din anii 1560 (după Conciliul de la Trento, care s-a încheiat în 1563) până în anii 1760 (inclusiv publicarea lucrării lui Kant, *Singurul argument posibil pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu,* în 1763), Suarez ocupă, fără îndoială, un loc cheie.

Suarez trebuie întotdeauna plasat în contextul și sarcinile cerute de vremea sa, care includeau: (1) renașterea marii moșteniri a teologiei medievale prin recuperarea sistematică a *Summei theologiei lui Aquinas* ca și canon doctrinar al Bisericii Romano-Catolice, în special în contrast cu luteranism; (2) elaborarea unui discurs metafizic, adică a unei ontologii și a unei teologii naturale care să poată servi drept fundament pentru o teologie revelată; (3) reflecția asupra noului statut al dreptului natural (un fel de antropologie teologico-juridică) și al dreptului internațional, pentru a aborda problemele legate de răspândirea Bisericii și Statului în rândul populațiilor indigene din Lumea Nouă; și (4) diseminarea propriilor sale învățături, direct sau indirect, în unele dintre cele mai importante universități și colegii catolice și apoi, în mod surprinzător, chiar și în unele dintre universitățile Europei Reformei, în special în ceea ce privește noul său sistem de „metafizică".

Totuși, pe lângă privirea înapoi, Suarez trebuie evaluat și privind înainte, deoarece pornind de la el sau prin el încep să se desfacă anumite fire pe care le vom găsi în țesătura gândirii moderne. Prin urmare, Suarez formează, cum ar spune, o răscruce, un loc de trecere și *chiasm* , într-adevăr, un loc rafinat *de baroc* , în care tradiția se „curbează" pentru a forma un nou orizont al modernității, iar modernitatea aduce cu ea, modelând-o într-un nou „pliu" [424]și din perspective neașteptate, tradiția metafizică a trecutului. Să încercăm acum să urmărim câteva dintre aceste curburi.

2 De la teologie la filosofie (și înapoi)

Francisco Suarez nu a fost niciodată un „filosof" ca atare, ci *doar* un „teolog" profesionist – și ce teolog! Dacă se ia în considerare faptul că, de la mijlocul anilor 1570, a fost unul dintre actorii cheie nu numai în Societatea lui Isus, ci și pe frontul mai vast al Bisericii Romano-Catolice în lupta doctrinară cu ortodoxia catolică, orientarea sa teologică devine mai mult decât evidentă. Faptul că un teolog s-ar preocupa de filozofie nu este, însă, o noutate în istoria gândirii medievale, căreia

424 Vedea. Gilles Deleuze, *Falda. Leibniz et le Baroque* (Paris, 1988), p. 38-54.

Suarez, așa cum se considera el însuși, îi este un adevărat moștenitor. În cazul său, însă, ne confruntăm cu o situație nouă . Pe de o parte, el continuă practica teologică consolidată în care filosofia – ca știință pur rațională sau naturală – trebuie să preceadă, la nivel logic și conceptual, „doctrina sacră", adică știința faptului revelat. Pe de altă parte, el realizează un proces invers care începe cu teologia revelată și caută să elaboreze o doctrină filosofică după ordinea exclusivă a rațiunii, care poate absorbi și traduce, pe un plan pur natural, ceea ce omenirea a perceput istoric ca fapt de credință.

Astfel, el creează o cale – fie circulară, fie în zigzag – care merge *atât* de la filosofie la teologie, cât și de la teologie la filosofie. O astfel de încercare decurge cu siguranță din intenția de a îndeplini cerințele Contrareformei, cu reafirmarea decisivă a bunătății naturale (deși decăzute) a omenirii și a capacității înnăscute a rațiunii de a înțelege ființa creată a întregii realități, precum și desăvârșirea acesteia prin har supranatural.

În același timp, modul în care Suarez încearcă să atingă acest obiectiv este prin elaborarea unui sistem independent (și a unui tratat) de filosofie, care, deși este - elaborat în lumina *doctrinei sacre* și cu scopul de a servi acesteia din urmă, poate fi în principiu conceput și utilizat separat de teologie. Într-adevăr, acesta este ceea ce începea să se întâmple în diverse universități europene, atât catolice, cât și protestante, în secolul al XVII-lea, și apoi, mai decisiv, în scolastica raționalistă a secolului al XVIII-lea. Tocmai pentru că scopul lui Suarez era să îndeplinească o sarcină specific teologică, el a fost inițiatorul unui tratament independent și neutru al metafizicii, ceea ce astăzi am numi ontologie modernă.

Într-o lucrare (poate încă subapreciată) din 1959 despre soarta metafizicii de la Aquinas la Heidegger, Gustav Siewerth scrie că *Disputationes metaphysicae a lui Suarez* reprezintă „ultima lucrare" a scolasticii, tocmai pentru că demonstrează mișcarea dialectică dintre metafizică și teologie, care constituie una dintre cele mai vitale matrice ale gândirii moderne. [425]Reprezintă, în plus, un punct de cotitură dramatic și istoric. Abordând discursul filosofic pornind de la o presupoziție teologică dobândită sau deja pe deplin cunoscută , se riscă reducerea continuă a ceea ce este cunoscut prin revelația istorică la ceea ce poate fi cunoscut prin principiile interne ale cunoașterii pur naturale. Consecința unei astfel de mișcări este că, prin urmare, s-ar „transfera filosofiei aprioritatea teologică a gândirii" (adică conținutul dogmatic sau *depositum fidei)* și s-ar lăsa teologia doar cu rolul unei „demonstrații apologetice" a unui dat revelat.[426]

Acesta este scurtcircuitul dintre teologie și filosofie pe care Hans Urs von Balthasar îl numește „cercul vicios, aproape fără ieșire, al neoscolasticismului", în care revelația biblică a lui Dumnezeu nu mai pare să implice „ misterul filosofic al ființei"; și în timp ce aceasta din urmă este redusă la principii generale și neutre, teologia, la rândul ei, este

425 Cf. Gustav Siewerth, „Soarta metafizicii de la Thomas la Heidegger", în *Opere complete,* ed. W Behler și A. von Stockhausen (Düsseldorf, 1987), voi. 4, pp. 184-185.

426 Siewerth, *Soarta metafizicii,* p. 260.

redusă la o apologie într-un sens complet clerical.[427]

În esență, primul gest metafizic al lui Suarez constă în asumarea *rolului* de metafizician, *întrucât este deja* teolog; cu alte cuvinte, el reprezintă un filosof ca „personaj", dar este teolog ca „interpret". Consecința paradoxală a acestei proceduri este că, cu cât personajul metafizic trebuie reprezentat mai mult, în adevărata sa natură, ca cercetător pur al rațiunii naturale a existenței, cu atât interpretul său trebuie *să cunoască deja* originea și scopul ultim al fiecărui lucru. Din această perspectivă, se poate aprecia pe deplin semnificația faptului că – așa cum afirmă clar Suarez la începutul Disputationes *metaphysicae* – a trebuit să-și întrerupă tratarea doctrinei sacre pentru a pregăti un instrument didactic-sistematic pentru tinerii săi studenți la teologie:

> ...în fiecare zi vedeam din ce în ce mai clar măsura în care teologia divină și supranaturală are nevoie și cere această [teologie] umană și naturală - într-o asemenea măsură încât nu am ezitat să întrerup pentru puțin timp acea lucrare neterminată pentru a da (sau, mai bine zis, a reda) acestei doctrine metafizice locul și statutul ei cuvenit, cum ar spune. [.] În lucrarea de față fac filozofie în așa fel încât să am mereu în minte că filosofia noastră trebuie să fie creștină și slujitoare a teologiei divine. Am avut în vedere acest scop nu numai în discutarea problemelor , ci și mai mult în alegerea părerilor sau opiniilor mele, înclinând spre cele care par să se conformeze mai bine cu evlavia și doctrina revelată.[428]

Mai mult decât o simplă *„praeambula fidei" tradițională* pentru a înțelege revelația supranaturală a lui Dumnezeu, această schemă fundamentală este un adevărat cerc hermeneutic de la *ratio metaphysica* la *depositum fidei*. Este un cerc care, totuși , nu este perfect, căci, deși este adevărat că, în ceea ce privește doctrina, teologia (revelată) este punctul de plecare și scopul cercetării filosofice, în ceea ce privește cunoașterea noastră, cercetarea filosofică este cea care face posibilă determinarea și chiar „împlinirea" doctrinei teologice:

> Chiar dacă teologia divină și supranaturală se bazează pe lumina divină și pe principiile revelate de Dumnezeu, totuși, deoarece este perfecționată de discursul și raționamentul uman, este ajutată și de adevărurile cunoscute prin lumina naturală. Și folosește aceste adevăruri ca ajutoare și, ca să spunem așa, instrumente în perfecționarea propriilor discursuri și în iluminarea adevărurilor

427 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Glory,* vol. 3.1: *În spațiul metafizicii,* partea a 2-a: *Timpurile moderne* (Einsiedeln, 1965), pp. 386-387.

428 *DM , Motivul și discuția întregii lucrări. Către cititor* (ed. Vivès, vol. 25): „Totuși, în timpul zilei am văzut mai clar decât dorea și cerea Teologia divină și supranaturală această Teologie umană și naturală, atât de mult încât nu am ezitat să întrerup lucrarea pe care o începusem pentru o vreme, pentru a da acestei doctrine metafizice locul și sediul ei, sau mai degrabă pentru a o restaura. [...] În această lucrare acționez ca un filosof, astfel încât am mereu în față ochilor că filosofia noastră trebuie să fie creștină și să slujească Teologiei divine. Scop pe care mi l-am propus nu numai în tratarea problemelor, ci cu atât mai mult în selecția opiniilor sau opiniilor, înclinând spre cele care ar părea mai subordonate evlaviei și doctrinei revelate."

> divine. Acum, dintre toate științele naturii, cea care se clasează pe primul loc și se numește Filosofia Primă este deosebit de utilă teologiei sacre și supranaturale. Acest lucru este așa, atât pentru că se apropie cel mai mult de cunoașterea lucrurilor divine, cât și pentru că explică și confirmă acele principii naturale care cuprind toate lucrurile în general și care, într-un fel, susțin și stau la baza fiecărei doctrine. [...] Căci aceste principii și adevăruri metafizice se potrivesc cu concluziile și argumentele teologice în așa fel încât, dacă se elimină cunoașterea și înțelegerea completă a primelor, atunci cunoașterea celor din urmă trebuie, de asemenea, să fie mult subminată.[429]

Prin urmare, sarcina metafizicii coincide cu ceea ce cere teologia revelată, în timp ce sarcina teologiei este deja înțeleasă – prin intermediul teologiei naturale – *în cadrul* filosofiei primare. Acesta a fost un moment foarte important în reorganizarea „barocă" a doctrinei teologice, implicând o nouă organizare în cadrul filosofiei însăși. În consecință, Suarez concepe relația dintre teologia naturală (sau „metafizica" *tout court)* și teologia supranaturală pe baza unei alte relații, epistemologic preexistente, una dintre o parte *mai generală* a filosofiei primare (care studiază conceptul general de ființă, împreună cu principiile sale universale) și o parte *specială* (care ia în considerare diferitele tipuri de ființe determinate sau particulare).

Aceasta este reformularea scolastică târzie – sau, într-adevăr, „modernă" – a celebrei *aporii* referitoare la „obiectul" filosofiei prime, care este atât studiul ființei *ca* ființă (și al principiilor sale), cât și studiul celei mai înalte forme de ființă, „divinul" *(theologike episteme).* Originalitatea contribuției lui Suarez constă în prezentarea acestei reformulari ca un sistem editorial, întrucât a publicat *Disputationes metaphysicae* în două volume: primul *(Disp.* 1-28) este dedicat conceptului de ființă și proprietăților sale, în timp ce al doilea *(Disp.* 29-53) este dedicat diferitelor tipuri de ființă determinată, adică lui Dumnezeu și creaturilor Sale. Prin aceasta, posibilitatea unui discurs teologic revelat ajunge să depindă de interpretarea particulară a numelui, obiectului și sarcinii metafizicii în partea sa „generală".

Pentru a înțelege mai bine ce este cu adevărat în joc în alegerea lui Suarez, ar putea fi util să o comparăm cu interpretarea standard a metafizicii dată de Toma de Aquino, care este, de asemenea, elaborată din perspectiva unui teolog creștin, dar într-un mod foarte diferit. În Comentariul său la *Metafizica lui Aristotel* , Aquino observă că termenul „metafizică" este atribuit în mod corespunzător *sapientiae* (ca *scientia regulatrix* a tuturor celorlalte forme de cunoaștere) prin faptul că ia în considerare principiile universale ale cunoașterii intelectuale, care sunt ființa și tot ceea ce îi aparține, cum ar fi „unul și mulțimea, potența și actul". Atunci când aceeași știință ia în

429 Ibid., Prooemium (ed. Vivès, vol. 25, p. 1): „Teologia divină și supranaturală, deși întemeiată pe lumina divină și pe principiile revelate de Dumnezeu, deoarece este perfecționată de discursul și raționamentul uman adevărat, este ajutată și de adevărurile cunoscute prin lumina naturii și le folosește ca slujitori și cvasi-instrumente pentru a-și perfecționa discursurile și a ilustra adevărurile divine. Dar dintre toate științele naturii, cea care este prima dintre toate și a obținut numele de primă filozofie, servește în special teologiei sacre și supranaturale. Atât pentru că

considerare acele entități care sunt complet separate de materia sensibilă în însăși ființa lor, cum ar fi Dumnezeu și inteligențele separate, atunci este numită „știință divină sau teologie". În cele din urmă, deoarece această știință ia în considerare cauzele prime ale lucrurilor, ea își câștigă și numele de „filosofie primară".

„Se apropie cel mai mult de cunoașterea lucrurilor divine dintre toate, și pentru că explică și confirmă acele principii naturale care cuprind toate lucrurile și, într-un fel, susțin și susțin toată doctrina... Căci aceste principii și adevăruri metafizice sunt atât de strâns legate de concluziile și discursurile teologice, încât, dacă cunoașterea și cunoașterea perfectă a acestora ar fi înlăturate, și cunoașterea acestora ar fi în mod necesar mult subminată."

Pentru Aquinas, aceste trei considerații se întâlnesc într-o singură știință, întrucât cauzele prime coincid cu substanțele separate, în timp ce ceea ce ele cauzează – adică ființa în general *(ens commune)* – este singurul „subiect" *(subiectum) adevărat* al acestei științe. Într-adevăr, cunoașterea cauzelor acestui subiect este rezultatul la care trebuie să conducă această știință. [430]Aquinas, prin urmare, evidențiază – pe baza principiilor epistemologice aristotelice [431]– o diferență esențială între subiectul metafizicii (adică ființa în general, care *poate exista și* fără materie) și cauzele prime ale acelui subiect (adică Dumnezeu și substanțele inteligente, care *nu pot* exista niciodată în materie). Aceasta înseamnă că, pentru Aquinas, Dumnezeu nu poate fi niciodată considerat pur și simplu „obiect" al metafizicii, nici în teologia naturală, nici în teologia revelată. Într-adevăr, pe de o parte, locuțiunea *scientia Dei et beatorum* este un genitiv subiectiv, indicând cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre Sine (și despre toate lucrurile) și nu cunoașterea pe care o avem despre El; Pe de altă parte, deși *theologia nostra* ia în considerare *res divinae,* o face doar în sensul că acestea se manifestă prin revelație, prin urmare, cunoașterea noastră participă doar prin asimilare la cunoașterea proprie lui Dumnezeu.[432]

Dar să revenim la Suarez. La începutul lucrării **Disputationes metaphysicae*,* el examinează diferitele denumiri ale metafizicii, cum ar fi „înțelepciune", „prudență ", „filosofie", „filosofie primară" și „teologie naturală", preluându-le pe toate din diferite pasaje din **Metafizica * lui Aristotel* . Ultimul nume, în special, constituie

430 Toma de Aquino, *Despre metafizică,* ed. RM Cathala și R. Spiazzi, „Prooemium": „Din care reiese că, deși această știință ia în considerare cele trei menționate anterior, nu consideră niciuna dintre ele ca subiect, ci doar ființa comună însăși. Căci acesta este subiectul în știință, ale cărui cauze și pasiuni le căutăm, și nu cauzele în sine de orice fel căutate. Căci cunoașterea cauzelor de orice fel este scopul la care ajunge considerația științei." Despre problema relației dintre „subiect" și „obiect" al metafizicii pe traiectoria Aristotel-Avicenna-Aquinas, vezi Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphy sique* (Paris, 1990), partea I, cc. 1-2; Pasquale Porro, „Tommaso d'Aquino, Avicenna e la structure della metafisica", în *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica,* ed., SL Brock (Roma, 2004), pp. 65-87.

431 Pentru principiile epistemologice ale științei aristotelice, vezi *Posterior Analytics* 76biiff.

432 Despre relația dintre teologia filosofilor *(știința divină),* adevărata cunoaștere divină *(știința despre Dumnezeu și cei fericiți)* și teologia revelației *(doctrina sacră),* cf. Toma de Aquino, *Super Boethius despre Trinitate,* q. 2, a. 2,; ibid., q. 5, a. 4, până la 5; *Sf.* I, întrebarea 1, a. 2; ibid., I, q. 1, a. 6, la 1.

elementul central în jurul căruia se învârte redefinirea acestei științe: **naturalis theologia* * „se ocupă de Dumnezeu și de lucrurile divine în măsura în care acest lucru este posibil în lumina naturii". Și, *din același motiv,* este numită și metafizică , „ca și cum ar fi constituită după fizică sau dincolo de fizică" *(*quasi post physicam, seu ultra physicam constituta* *), atât în sensul așa-numit „subiectiv", în sensul că are în vedere acele lucruri descoperite după lucrurile fizice, cât și în sensul „obiectiv" *(*ex parte obiecti*),* în sensul că se ocupă de „lucrurile care vin după lucrurile fizice sau naturale, deoarece depășesc ordinea acestora și sunt constituite la un nivel superior al realității". Deci această știință, așa cum spune Aristotel, va fi *princeps et domina* în ceea ce privește toate celelalte, „pentru că le depășește în demnitate și, într-un fel, stabilește și confirmă principiile tuturor celorlalte".[433] [434]

Totuși, dacă metafizica indică în primul rând „teologia naturală" și se ocupă de cel mai înalt nivel al realității, aceasta înseamnă că conceptul de Dumnezeu nu poate fi considerat doar *cauza* obiectului metafizicii (ființa), ci trebuie el însuși să se încadreze direct în obiectul acestei științe. Pentru ca acest lucru să fie posibil, Dumnezeu Însuși trebuie considerat, în primul rând, *ca o ființă,* ceea ce presupune rațiunea „ființei ca atare". *Ratio* ființei supreme – *ipsum esse subsistens,* sau cauza universală a ființei, despre care vorbește Aquinas – poate fi urmărită până la *ratio entis in quantum ens* de-a lungul unei genealogii precise care începe cu Avicenna și, trecând prin Henric de Ghent și Duns Scotus, ajunge la Suarez (și, după cum știm, continuă dincolo de iezuitul spaniol, cel puțin până la Wolff și *Schulmetaphysik din secolul al XVIII-lea).*

Această *ratio entis* este literalmente absolută, întrucât precede – ca un concept „obiectiv" – atât creatorul, cât și creaturile (adică ființele determinate), permițându-ne să ne gândim la ambele pur și simplu ca ființe și nu, în primă instanță, ca într-o relație între ele. Întrucât Suarez caracterizează *metafizica* drept *teologie naturală* (în vederea *teologiei revelate*), el este obligat să o bazeze pe o „ontologie" preliminară (chiar dacă acest termen nu este folosit în *dM1*) ·

3 Metafizica și țesutul conjunctiv al ființei

O metafizică astfel „programată" într-un sens ontologic nu poate avea ca „obiect adecvat" (*adaequatum obiectum*) decât *ens in quantum ens reale . Acesta este un concept minimal și abstract care conține* totul, cu excepția ființelor pur accidentale și a „ființelor raționale" (chiar dacă Suarez le va include în cele din urmă în *DIATEZĂ).* Dincolo de substanțele reale și accidente, „ființa ca atare" (*ens ut sic*) îl include și pe Dumnezeu și substanțele imateriale. Soarta metafizică a lui Dumnezeu este stranie. Pe de o parte, El este principiul tuturor ființelor, iar în acest sens Suarez Îl etichetează drept

433 *DM* 1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 2): „Diverse denumiri metafizice."

434 În cele mai recente cercetări, prima apariție a cuvântului „ontologie" se găsește în *Ogdoas scholastica* (1606) de teologul și metafizicianul calvinist Jakob Lorhard, sau Lorhardus; vezi Marco Lamanna, „Prima apariție a termenului «ontologie». O notă bibliografică", *Întrebare. Anuarul de Istorie a Metafizicii* 6 (2006): 557-570.

praecipuus obiectus, obiectul principal al metafizicii. Totuși, pe de altă parte, El este inclus „într-un sens precis" *(praecise)* în cadrul *ratio entis ut sic.* În acest caz, așadar, este ca și cum considerația ființei „ca atare" (*ut sic*), exclusă de o relație creaturală, s-ar distanța de orice generație (deși *postfactum,* întrucât fiecare ființă este ceea ce este pentru că este creată) și, într-un fel, ar reabsorbi în sine atât originea, cât și proveniența. Cu alte cuvinte, ființa trebuie înțeleasă prin abstracția ei de relația sa cu creatorul, chiar dacă, evident, teologul Suarez prezintă întotdeauna această interpretare a ființei ca o ipoteză sau, mai bine zis, ca o simplă *ficțiune logico-conceptuală.*

În esență, cum ar putea o simplă abstracție filosofică compromite vreodată prioritatea lui Dumnezeu? Deși nu compromite poziția Sa în vârful întregului sistem, compromite cu siguranță prezența Sa în *gândibilitatea* ființei. Dumnezeu creează ființa, este adevărat, dar având în vedere că metafizica trebuie să facă abstracție de datele sale, ființa poate fi într-adevăr gândită într-un sens absolut *(absolut)* separat de Dumnezeu, chiar dacă trebuie să continuăm să-L recunoaștem pe Dumnezeu ca fiind cea mai importantă „contracție" sau „determinare" *a* acestei ființe. Suarez scrie:

> Dumnezeu aparține acestei științe nu numai ca cauză a obiectului metafizicii , ci și ca parte principală a acesteia [...] Întrucât Dumnezeu este un obiect [care este] cognoscibil în mod natural într-un fel [...] El poate intra în sfera unei științe naturale nu numai ca principiu extrinsec, ci și ca obiect principal: [...] deci Dumnezeu cade, în sens absolut, sub obiectul acestei științe.[435]

Ca principiu extrinsec, El este cauza reală; ca obiect principal, El se află sub principiul formal al *noesis-ului* , adică al non-contradicției logice. „Cognoscibilitatea" devine astfel măsura relației cu Dumnezeu, nu mai considerat Dumnezeu ca atare, ci ca *ens - într-adevăr, ens-ul* suprem . Cunoașterea a fixat astfel definitiv locul lui Dumnezeu (și, pe Dumnezeu, ce loc!) în și sub ființă.

Totuși, odată cu întreruperea legăturii originare și constitutive dintre *ens commune* și cauza sa primă (o întrerupere doar la nivel metafizic, nu și la nivel fizic sau teologic revelat), chiar și conceptul de ființă are un sens diferit de cel din Aquinas. Pentru acesta din urmă, ființa semnifică într-adevăr ceea ce este împărțit în zece genuri și ceea ce indică adevărul unei propoziții, dar și, și mai presus de toate, semnifică (în sensul său primar) derivatul verbului *esse* în virtutea unui *actus essendi.*[436] [437]

---

435 *DM* 1.1.19 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 8-9): *„Dumnezeu aparține acestei științe nu numai ca fiind cauza obiectului metafizic, ci și ca parte principală a acestuia.* [...] Căci Dumnezeu este un obiect cognoscibil în mod natural într-un alt mod [...]; prin urmare, el poate intra sub incidența unei științe naturale, nu numai ca principiu extrinsec, ci și ca obiect principal [...], prin urmare, în mod absolut, Dumnezeu se încadrează în obiectul acestei științe."

436 Vedea. de exemplu, Toma de Aquino, *Despre ființă și esență,* cca. 1; *În I Sent.,* d. 1, întrebarea 1; *Summa contra gentiles* I, cap. 25, nr. 10; *În Metafizică,* l. IV, citire. 2, nr. 553.

437 *DM* 2.2.8 (ed. Vivès, vol. 25, p. 72): „Spun, așadar [...], că conceptul formal de ființă corespunde unui singur concept obiectiv adecvat și imediat, care nu spune în mod expres substanță, nici accident, nici Dumnezeu, nici creatură, ci toate acestea în felul unuia, și anume în măsura în care sunt similare între ele într-un fel și concordă în ființă."

[438]Pentru Suarez, pe de altă parte, sensul primar al ființei este cel de „lucru" (*res*), în sensul de „esență" sau „quiditate". Ființa este doar *ceea* ce este, indiferent de proveniența sau derivarea ființei sale. Pornind de la acest punct, se poate (sau trebuie) să se gândească *și* la relația dintre ceea ce este și ființa subsistentă (sau Dumnezeu), dar acest lucru se face abia *ulterior,* într-un al doilea moment, ca o adăugare în raport cu sensul primar al ființei, care rămâne cheia pentru a deschide (sau a închide, dacă vreți) misterul total al sensului ființei. Consecința fundamentală a acestei structurări a „obiectului" metafizicii este unitatea sa, sau uniformitatea sa. Actul mental cu care gândim ființa (ceea ce Suarez numește „conceptul formal") formează un conținut unic, indivizibil și este adunat în el, ca și *concept obiectiv:*

> Spun, atunci [...] că conceptului formal de ființă îi corespunde un singur concept obiectiv, adecvat și imediat, care nu enunță în mod expres nici substanța, nici accidentul, nici pe Dumnezeu, nici creatura, ci toate aceste lucruri ca fiind unul, cu alte cuvinte, întrucât sunt într-un fel similare și converg în ființă.1 [4]

Deci, acesta este literalmente un concept *neutru* . Pe de o parte, ființa este un concept „general" , cea mai simplă rațiune pentru orice și, prin urmare, *exclude* orice diversitate (adică, ființa cutare sau cutare lucru, deoarece fiecare determinare și diversitate necesită întotdeauna adăugarea a ceva la rațiunea abstractă a „ființării"). Totuși, pe de altă parte, este *inclusă și* în toate obiectele posibile, chiar și în Dumnezeu, care se prezintă ca contracții sau specificații ale ființei.

Ființa este astfel înțeleasă și definită ca „obiect"; sau mai degrabă, ea delimitează orizontul unei «obiectivități» în general, care precede însăși existența obiectului și este identificată ca simpla posibilitate a esenței sale cognoscibile? [5] Conceptul de ființă *qua* ființă este conceput ca o *ratio* care conectează și cuprinde toate lucrurile, atât finite, cât și infinite, creaturile și creatorul, în măsura în care devine o adevărată fabricatio *universalitatis (* DM 6.6.12). În acest sens, este *transcendens,* nu numai pentru că este trans-genus și trans-categorie (adică indeterminabil în orice predicație, dar precedând și fondând fiecare categorie), ci și pentru că poate fi ceva, în sensul minimal în care ceva „este" (fiind), în contrast cu a fi (sau a fi opus) nimicului. O astfel de *ratio entis* (obiectivă, deoarece este formală) surprinde *similitudinea* și *convenientia* pe care toate ființele reale le posedă în *raison d'être,* și astfel toate se întâlnesc:

> ...așa cum ființa și neființa sunt diverse și opuse în primul rând între ele — motivul pentru care spunem că primul principiu este cel conform căruia *ceva este sau nu este* — în același fel, orice ființă posedă o anumită congruență sau asemănare cu orice altă ființă, întrucât intelectul nostru găsește mai multă congruență între substanță și accident decât între substanță și neființă sau nimic (*nihil*). Chiar și creatura participă, într-un anumit fel, la ființa lui Dumnezeu și de aceea spunem că este, printr-o anumită congruență sau asemănare în

438 Despre conceptul lui Suarez de a fi ca „o obiectitate fără obiect", vezi Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique,* pp. 157 sq. (expresia provine de la André de Muralt).

> ființă, cel puțin vestigiul lui Dumnezeu.[439]

Totuși, aici observăm un „salt" între cele două ordine: congruența dintre *toate* ființele – inclusiv Dumnezeu – se bazează în esență pe rațiunea minimală de a *nu fi nimic* și numai aceasta poate face gândibilă participarea „pozitivă" a creaturii (*vestigium)* la Dumnezeu (cel puțin într-un sens pur metafizic).

4 Ființa și „inferiorii" săi: Distincție, Incluziune, Analogie

Deja în ceea ce privește conceptul formal de *ens,* și apoi cu atât mai mult în ceea ce privește conceptul obiectiv, apare o problemă privind relația dintre conceptul transcendental *(transcendens)* de ființă și ființele care se întrunesc în virtutea acestui concept. Pe scurt, aceasta este o problemă a relației dintre unitatea formal-obiectivă a conceptului de ființă și includerea și predicarea sa analogică în ființele determinate. Preferința lui Suarez este dată imediat analogiei atribuirii intrinseci:

> ...analogia ființei nu constă într-o formă, prezentă intrinsec doar într-unul dintre analogi și extrinsec în toți ceilalți; mai degrabă, ea constă într-o ființă sau entitate, la care toți participă intrinsec, și astfel, în această rațiune, toate lucrurile se întrunesc în realitate și, în consecință, posedă o unitate obiectivă în rațiunea ființei.[440]

Din aceasta derivă o dublă considerație a relației dintre conceptul general de ființă și conceptul de ființe determinate. Pe de o parte, există o *distincție intelectuală* între conceptul obiectiv de ființă și toate rațiunile particulare ale ființei (de exemplu, rațiunea substanței sau a accidentului); pe de altă parte, constatăm o *indistincție reală* între conceptul de ființă și *inferiora* în care, din când în când, există.[441] [442]Cu alte cuvinte, problema constă în a stabili care este cea mai mică distincție posibilă prezentă în lucruri, dacă dincolo de „distincția reală perfectă dintre ființele reciproc separabile, poate exista

439 *DM* 2.2.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 74): „...căci, așa cum ființa și neființa sunt inițial diverse și opuse, motiv pentru care se spune că este primul principiu al tuturor, *orice ființă sau neființă,* tot așa orice ființă are un anumit acord și asemănare cu orice ființă; căci intelectul găsește un acord mai mare între substanță și accident decât între substanță și neființă sau nimic; și creatura participă într-un fel la ființa lui Dumnezeu și, prin urmare, se spune că este cel puțin un vestigiu al său din cauza unui anumit acord și asemănare în ființă."

440 Ibid., 2.2.14 (ed. Vives, vol. 25, p. 75): „Analogia ființei nu constă într-o formă care este intrinsec doar într-un lucru analogizat și extrinsec în altele, ci în ființă sau entitate care este intrinsec împărtășită de toți; prin urmare, în această rațiune, toate lucrurile au un acord real și, în consecință, o unitate obiectivă în rațiunea ființei."

441 Vedea. ibid., 2.2.15ff, ibid., 2.3.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 75-76, 83).

442 Ibid., 2.3.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 82): „...presupunând, pe lângă distincția reală perfectă care intervine între entități reciproc separabile, că o altă distincție minoră poate fi găsită în lucruri înaintea intelectului, așa cum se găsește de obicei între un lucru și modul unui lucru..."

în lucruri – înainte de a [fi găsite] în intelect – o altă distincție minoră, care este cea care subzistă de obicei între un lucru și modul său” [49] ; adică, dacă ființarea unui lucru *determinat* este într-adevăr un mod distinct de lucrul în sine (ca atunci când spunem, de exemplu, că substanța adaugă ființei un mod pe care ființa în sine nu îl exprimă). Într-o opinie pe care Suarez o atribuie lui Duns Scotus și scotiștilor, „ființa exprimă un concept obiectiv, distinct și precis, în realitate, de toate cele inferioare, oricât de simple ar fi ele, cum ar fi substanța, accidentul și așa mai departe”.[443] [444]Pentru Suarez, pe de altă parte, „trebuie afirmat că conceptul obiectiv al ființei, din moment ce există în realitatea însăși, *nu este* ceva distinct și precis, în realitate, de inferioritățile în care există.”21

Aceasta este una dintre cele mai tipice teze ale lui Suarez și a fost în mare măsură validată de posteritate. Noțiunea principală de ființă, cel puțin în metafizică, nu este *participială* , care se referă la existența reală a unui lucru („ceva existent în act”), ci *nominală,* care indică o „esență reală, adică nu inventată și nici iluzorie, ci mai degrabă adevărată și aptă să existe cu adevărat”.[445] [446] [447] [448]

Deci, ce înseamnă „esența reală”? (1) În sens negativ, „esența reală este *ceea ce nu implică nicio contradicție și nici nu este o simplă invenție a intelectului” (quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere confita per* intellectum). (2) În sens pozitiv, este *a posteriori* „*principiul sau rădăcina operațiunilor sau efectelor reale” (principium vel radix realium operationum, vel effectuum),* iar *a priori* „esența reală este ceea ce poate fi produs cu adevărat de Dumnezeu și poate fi constituit în ființa unei ființe actuale” *(dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter et essentiam esse realem* ? [3]

Aceasta are două consecințe importante. Prima este că, pentru Suarez, relația metafizică esență-existență (*ens nomen - ens participium*) nu trebuie absolut identificată cu relația potență-act, deoarece deja în „ființă” ca substantiv – adică, ca esență reală – sunt incluse nu doar ființa în potență (conceptul unei ființe reale încă fără existență), ci și ființa în act, în măsura în care noțiunea de esență este virtual „determinată” sau „aptă” la existență actuală ? [4] A doua consecință este că ființa, înțeleasă metafizic ca substantiv, este un *predicat esențial* al oricărei ființe

443 Vedea. ibid., 2.3.6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 83). Aici Suarez face referire la John Duns Scotus, *În I Sent.,* d. 3, și următoarele. 1 din 3; ibid., d. 8, întrebarea 2; *În secolul al XII-lea,* a murit. 3, întrebarea 1.

444 Ibid., 2.3.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 83): „...trebuie spus că conceptul obiectiv al ființei, așa cum există în lucrul însuși, nu este ceva distinct și precis de natura lucrului față de lucrurile inferioare în care există.”

445 Ibid., 2.4.5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 89): „...dacă ființa este luată așa cum este semnificația acestui cuvânt în forța numelui luat, natura sa constă în faptul că are o esență reală, adică nu fictivă, nici himerică, ci adevărată și aptă să existe cu adevărat.”

446 Ibid., 2.4.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 90).

447 Vedea. ibid., 2.4.12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 91).

448 Ibid., 2.4.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 92): „...deși, prin urmare, ființa actuală nu aparține esenței creaturii, totuși ordinea către ființă, sau aptitudinea de a fi, este *a conceptului său intrinsec și esențial* ; și în acest fel, ființa predicată este esențială” (sublinierea mea).

determinate: „se predică, în sens quiddativ, de inferioarele sale" și cu siguranță nu „absolut" (caz în care ar putea fi predicată doar de Dumnezeu), ci relativ, de ființa sa ca creatură:

> ...deci, chiar dacă ființa în act nu aparține esenței unei creaturi , totuși, ordinea ființei sau aptitudinea de a exista aparține *intrinsec* și *esențial* conceptului său și, în acest fel, ființa este un predicat esențial? [5]

Această soluție la problema relației dintre conceptul de ființă și inferioarele sale îl conduce pe Suarez la stabilirea relației dintre creatură și creator ca o determinare *particulară* sau *specială* a relației mai fundamentale dintre o determinare particulară a (sau o completare secundară la) constituția metafizică a fiecărei ființe (în acest caz, ființa-creator sau ființa-creată) și o ființă considerată în schimb în sine, *doar* ca ființă:

> ...pare clar că creatura, prin faptul că este o ființă, nu ajunge să fie definită prin creator sau prin ființa lui Dumnezeu, ci prin ființa sa *ca atare* și pentru că există în afara neantului: dacă într-adevăr i s-ar *adăuga relația cu Dumnezeu* , spunând, de exemplu, că creatura este o ființă în virtutea participării sale la ființa divină, atunci deja creatura nu ar mai putea fi definită ca ființă, ci doar ca o ființă determinată, prin faptul că este creată. În cele din urmă, până acum s-a demonstrat deja că ființa este exprimată cu un singur concept pentru tot ceea ce este conținut în ea și că rațiunea de a fi care este exprimată în creaturi poate constitui punctul de plecare pentru a găsi o rațiune similară, existentă într-un mod mai elevat, și în creator.[449]

Desigur, teologul *știe bine* că fiecare ființă există prin faptul că este cauzată în ființa sa de Dumnezeu, deci în măsura în care este constituită într-o relație de dependență față de altceva decât ea însăși. Totuși, pentru metafizician , această relație poate - ba chiar trebuie - să fie suspendată; pentru a concepe ființa, nu trebuie să o mai gândim în mod necesar și intrinsec *ca pe* o relație. Numai datorită acestui concept absolut de ființă se poate găsi *ulterior* o similaritate între creator și creatură, dar atunci va fi prea târziu pentru a regăsi această relație la originea conceptului însuși de ființă. Cu toate acestea, nu trebuie uitat că preeminența metafizică a conceptului de ființă ca atare, spre deosebire de conceptul de creatură-creator, are ca unic scop, pentru Suarez, de a proteja (paradoxal) însăși ordinea creației, cât mai posibilă și gândibilă pe baza rațiunii

449 Ibid., 28.3.15 (ed. Vivès, vol. 26, p. 18): „Este, de asemenea, clar că o creatură, ca ființă, nu este definită de creator sau de ființa lui Dumnezeu, ci de ființa ca atare și pentru că nu este în afara nimicului; căci dacă se adaugă o relație cu Dumnezeu, de exemplu, o creatură fiind o ființă, pentru că este o participare la ființa divină, atunci creatura nu mai este definită *ca o ființă, ci ca o astfel de ființă, și anume* o ființă creată. În cele din urmă, s-a arătat deja mai sus că ființa se spune printr-un singur concept al tuturor lucrurilor conținute sub ea, iar rațiunea ființei în

naturale.

5 Invenția „Naturii pure”

Aici se dezvăluie din nou matricea metafizicii „baroce”, impregnată și mai mult de motivațiile anti-luterane elaborate de Conciliul de la Trento, care a căutat să propună din nou „congruența” clasică dintre teologia catolică și metafizica naturală, prin intermediul unei re- fundamentări metafizice sistematice a discursului teologic. În special, teologia Reformei deschisese o ruptură între natural și supranatural, între lumea creată și transcendența Creatorului, între posibilitatea logică și faptul revelat, toate acestea trebuind reparate.

Modul în care Suarez recompune sau repară această ruptură este deosebit de demn de remarcat. El reafirmă concordanța dintre gândirea naturală și * *depositum fidei**, menținând în același timp întrebarea ridicată de Luther despre separarea radicală dintre Dumnezeu și lume și diferența insondabilă dintre natural și supranatural. În răspunsul catolic (cel puțin, așa cum este propus de Suarez), modalitatea de a proteja această diferență nu este de a opune harul unei naturi concepute în termenii unei căderi absolute și a unei decadențe definitive, ci mai degrabă de a gândi o structură intermediară - o așa-numită „natură pură” - care ne permite să determinăm din nou legătura dintre har și * *natura lapsa**.

Cu alte cuvinte, era nevoie să se elaboreze o structură „euristică”, care să permită legătura dintre aceste două planuri ireductibil deconectate. Dintr-o perspectivă teologică luterană, prăpastia dintre natural și supranatural putea fi umplută doar prin acțiunea inscrutabilă a harului divin, care putea fi conceput de om doar prin credință *(solofi.de),* dar care nu mai putea fi „gândită” în termenii unui discurs metafizic. Suarez încearcă, în schimb, să gândească o altă natură, una nedominată de păcat, care în principiu – sau mai bine, ca ipoteză – nu are nevoie de har (deci este natură *pură*) și în raport cu care harul divin este efectiv liber, adică nu o necesitate.

Chestiunea este dezvoltată de Suarez în *De legibus,* în special în tratarea sa despre dreptul natural. Pentru Suarez, pentru a înțelege conceptul de drept natural, trebuie să luăm în considerare faptul că viața umană este orientată către un scop final care nu este unic, ci dual, atât natural, cât și supranatural. Filosofii precreștini „nu recunoșteau un scop supranatural pentru om, ci tratau doar o anumită fericire în această viață sau, mai bine zis, o condiție propice petrecerii ei în pace și dreptate”. În consecință, ei concepeau legi „doar în vederea acestui scop” și făceau distincție doar între „legea naturală” și „legea umană” (aceasta din urmă în sensul de „lege civilă”):

> Însă, din moment ce credința ne învață că toți oamenii sunt orientați spre scopul supranatural al unei vieți viitoare, care trebuie urmărit cu mijloace adecvate, atunci pe bună dreptate

„Descoperirea creaturilor ar putea fi începutul descoperirii unui motiv similar existent într-un mod

superior în creator."

> Teologia sacră concluzionează că această lege naturală este necesară dintr-un - motiv cu totul diferit și că oamenii au nevoie de legi pozitive diferite față de cele pe care filosofii au reușit să le determine.[450] [451]

Este important de subliniat că, pentru Suarez, trecerea de la o ordine exclusiv naturală în viața umană la una supranaturală nu implică depășirea primei de către cea de-a doua, ci mai degrabă menținerea - la nivel ipotetic, ca experiment mental - a unui plan *pur* natural, distinct de planul unei naturi *efectiv* existente; spre deosebire de cea de-a doua, aceasta nu necesită har supranatural pentru a fi completă și perfectă. Prin urmare, condiția naturală a omului nu se distinge doar de acțiunea harului, ci este dublată, la rândul ei, în două stări ale naturii. Prima este *indiferentă* față de har, în timp ce a doua este orientată și *predispusă* la acesta.

Aceasta impune ca omul însuși să fie considerat într-un *registru dublu (conform dublei naturi și dublei lumini a rațiunii).* În primul rând, omul trebuie considerat în *natura sa pură,* adică în substanța sa de suflet rațional, deci în lumina unei rațiuni înnăscute acestei substanțe *(conform naturii pure sau substanței sufletului rațional și, prin urmare, conform luminii rațiunii care îi este connaturală*); În al doilea rând, însă, omul trebuie considerat conform *naturii harului,* care îl infuzează de sus, prin urmare, în lumina divină și supranaturală a credinței, care îi călăuzește și guvernează viața pământească, pe de altă parte, aceste ordine se leagă într-un mod mai profund decât ar putea părea la prima vedere:

> Se poate distinge, așadar, o dublă lege naturală, una *pur naturală,* cealaltă *pur și simplu supranaturală* , dar *totuși naturală* într-un anumit sens, adică în raport cu harul. Așadar, în timp ce chiar și legea naturală pură este divină, întrucât emană de la Dumnezeu, legea naturală a ordinii divine este mult mai divină. Prima [legea naturală pură] vine de la Dumnezeu prin natură, din care emană ca proprietate; cea de-a doua, în schimb, vine de la Dumnezeu, care insuflă har și aruncă o lumină supranaturală pentru a-i îndruma pe oameni în respectarea dictatelor acestei legi, cu ajutorul harului stimulativ și adjuvant [...] Și astfel, se poate spune că ambele legi sunt înnăscute rasei umane.[452]

---

450 *De lege,* 1.3.11 (ed. Vives, vol. 5, p. 10; Perena, vol. 1, pp. 46-47): „Dar, într-adevăr, din moment ce credința îi învață pe oameni să se orânduiască spre scopul supranatural al vieții viitoare prin mijloace convenabile care trebuie îndeplinite în această viață, teologia sacră deduce pe bună dreptate că această lege naturală este necesară într-un mod cu totul diferit și că oamenii au nevoie de mai multe legi pozitive decât au realizat aceiași filozofi."

451 Cf. ibid., 1.3.12 (ed. Vivès, vol. 5, p. 10; Perena, vol. 1, p. 47).

452 Ibid., 1.3.12-13 (ed. Vivès, vol. 5, p. 10; Perena, vol. 1, pp. 47-48): „Dacă, așadar, o lege naturală poate fi distinsă în două: una pur naturală, cealaltă pur și simplu supranaturală; dar naturală relativ prin comparație cu harul; de unde, din moment ce legea naturală este și ea pur divină, deoarece izvorăște de la Dumnezeu, cu atât mai mult legea naturală a ordinii divine este divină; căci prima

Totuși, tocmai pentru că ambele derivă de la Dumnezeu și, prin urmare, ambele sunt înnăscute rasei umane, relația dintre legea *pur naturală* și legea naturală *prin har* ne permite să ne gândim la o *dublă ordine:* o natură pură și un har pur, care sunt într-adevăr coordonate, dar și concepibile *ab origine* în ceea ce privește discretizarea lor.

Acest sistem dublu poate fi verificat în tratatul lui Suarez **De gratia**, în special în Prolegomenul intitulat **De statibus humanae naturae**. [453]Problema inițială este dacă omul a fost creat într-o stare de natură pură pentru a avea un scop supranatural *(*An possit homo in statu purae naturae creari, in ordine ad finem supernaturalem*).* [454]Aceasta este o întrebare ciudată pentru un teolog catolic, care pornește de la cunoașterea darului și mijlocirii harului supranatural! Cu toate acestea, și în acest caz, Suarez pune întrebarea *doar ipotetic,* cu o intenție apologetică precisă (împotriva teoriei pelagiene conform căreia toată natura este deja predispusă și destinată *în sine* harului) și pentru a sublinia detașarea completă a acțiunii divine absolut libere, în contrast cu ceea ce i se cuvine prin natură (nu numai în fața provocării reprezentate de Reforma protestantă, ci și în lumina celebrei controverse **de auxiliis** dintre iezuiți și dominicani, despre ajutorul dat de harul divin libertății umane).

Printre diferitele distincții care pot fi făcute între stările naturii umane, prima este cea dintre *status viae* și *status patriae.* Totuși, această distincție nu este luată în considerare în mod direct, deoarece ceea ce îl interesează pe Suarez nu este atât fericirea noastră în cer, cât progresul vieții noastre pe pământ. Pentru a înțelege acest progres, spune Suarez, teologii se referă la o a doua distincție, cea dintre *status naturae integrae* și *status naturae lapsae.* Totuși, este posibilă și o a treia distincție - și aici Suarez este însoțit de Gaetano Thiene și de „teologii mai recenți" - în care nu pornim de la stările pe care „natura umană le-a asumat de fapt în momente diferite" (*in diversis temporibus de facto habuit humana natura),* ci, în schimb, „presupunem că niciuna dintre acestea nu este o stare de natură pură" *(supponimus autem neutrum illorum esse statum purae naturae).* Considerată ca o simplă ipoteză, *status purae naturae* se situează înaintea celorlalte două perechi, întrucât în acestea din urmă se *adaugă* întotdeauna ceva - și anume, harul lui Dumnezeu - care le lipsește în principiu. Și astfel:

> ...chiar dacă această stare [a naturii pure] *nu a fost de fapt verificată,* așa cum consider de la sine înțeles și așa cum va arăta doctrina solidă în cele ce urmează ,

---

este de la Dumnezeu prin intermediul răsăritului din care izvorăște, ca și cum ar fi proprietatea Sa; dar cea de-a doua este de la Dumnezeu însuși, infuzând harul și lumina supranaturală însăși și îndrumându-i de fapt pe oameni să îndeplinească dictatele acelei legi prin ajutorul harului care stimulează și ajută. În cele din urmă, ambele legi pot fi spuse a fi connaturale rasei umane" (italicele mele).

453 Elaborarea unui tratat despre har datează din cursurile ținute la Collegio Romano la începutul anilor 1580 și din cele ținute la Coimbra la sfârșitul anilor 1590, publicate postum între 1619 și 1621. În ediția Vivès, *Tractatus de gratia Dei seu de Deo salvatore, iustificatore, et liberi arbitrii adiutore pergratiam suam* ocupă patru volume (de la nn. 7-10), cu un al cincilea volum (nr. 11) de broșuri teologice care tratează, printre altele, punctele fundamentale ale așa-numitei controverse *de auxiliis* , despre ajutorul eficace dat de Dumnezeu libertății umane.

454 *De gratia,* prol.4.1.1 (ed. Vivès, vol. 7, p. 179).

> *totuși se poate considera că este posibilă;* într-adevăr, va trebui luată în considerare pentru a înțelege celelalte stări, întrucât această stare constituie efectiv *baza celorlalte.*

Având în vedere rolul său fundamental și având în vedere întregul sistem doctrinar , starea ipotetică a naturii pure este tratată *înaintea* celorlalte și „numai *după aceea* se poate vorbi despre celelalte două și despre diferitele membre în care acestea pot fi subdivizate".[455]

Status *purae naturae,* în plus, poate fi înțeles în două moduri, unul pozitiv și unul negativ. Într-un sens pozitiv, această stare este una în care natura umană posedă o perfecțiune esențială și, prin urmare, toate facultățile sale naturale sunt în concordanță cu cea divină, adică există o providență divină care îi aparține prin natură, cu alte cuvinte, care i se datorează în mod natural *(concursum ac providentiam Dei sibi naturaliter debitam).* În acest caz, natura pură este natura creată simplă. Dar această stare poate fi înțeleasă și în sens negativ, în ipoteza că nu i se „adăugă" *nimic* , adică nu există nimic care să nu se datoreze naturii însăși *(nihil naturae superadditum, ei non debitum).* Deci, aceasta din urmă ar fi literalmente deasupra – sau mai bine, dedesubtul – binelui și răului *(sive malum, sive bonum),* cu alte cuvinte, ar fi o natură fără păcat și fără pedeapsă *(ut nec peccatum habeat, nec, quod est consequens, reatum poenae).* Dar, mai presus de toate, implică o natură neatinsă de binecuvântările harului, întrucât harul în sine ar fi ceva ce *nu se* datorează naturii (de unde și ipoteza este „negativă"); ar fi o perfecțiune sau o desăvârșire pe care natura nu o cere *per se (neque etiam affecta sit aliquibusgratiae donis, aut perfectionibus naturae non debitis).*

Un indicator deosebit al poziției lui Suarez este faptul că considerația „pozitivă" a stării de natură pură – adică a faptului de a fi *pur și simplu* creată în natură – nu constituie o problemă *(nulla est quaestio)* și, prin urmare, este considerată un fapt evident, acceptat. În schimb, ceea ce îl interesează *ca problemă* este tocmai sensul „negativ" al lui **puritas naturalis*,* adică *puritas* care exprimă doar o negație.[456]

Putem rezuma întrebarea astfel: poate fi natura umană creată pură, adică complet lipsită de binecuvântări supranaturale sau de capacitatea de a obține, prin mijloace adecvate, acele binecuvântări ale harului; cu alte cuvinte, poate natura umană să aibă propriul său scop?3 [457]Procesul sugerat de Suarez este circular, sau mai degrabă, în

455 Ibid., prol.4.1.2 (ed. Vivès, vol. 7, p. 179): „...și de aceea Cajetan și teologii mai moderni au considerat a treia stare, pe care au numit-o pur naturală, care, *deși nu exista în realitate,* așa cum presupun și voi arăta mai jos conform doctrinei sănătoase, *poate fi totuși considerată ca fiind posibilă* , iar luarea în considerare a ei este necesară pentru înțelegerea celorlalte, deoarece în realitate această stare este *ca și cum ar fi fundamentul celorlalte;* prin urmare, trebuie să vorbim *mai întâi despre ea* ; *după aceea* vom vorbi despre celelalte două și despre diferitele membre în care acestea pot fi subdivizate" (sublinierea mea).

456 Vedea. ibid., prol. 4.1.3 (ed. Vivès, vol. 7, p. 179-180).

457 Ibid., prol.4.1.5 (ed. Vives, vol. 7, p. 180): „Și astfel ne întrebăm dacă natura umană poate fi creată atât de pură încât să fie complet lipsită de aceste daruri supranaturale și de puterea apropiată de a le compara." Această capacitate este cea care, în sens tehnic, este numită *putere de proximitate* pentru a o distinge de *puterea de la distanță.* ceea ce coincide cu capacitatea de

zig-zag: (a) se începe cu dovezile teologice standard ale *doctrinei sacre* (natura umană creată și răscumpărată prin har); (b) se merge înapoi de la această poziție și se ipotezează absența lor ca *fapte,* restricționând în același timp natura creată la natura pură, căreia harul nu i se datorează; (c) se poate acum reveni la înțelegerea acțiunii supranaturale în gratuitatea sa absolută în raport cu simpla natură.

Referitor la a: Se începe cu afirmația că Dumnezeu nu ar putea niciodată crea natura umană fără a-i stabili scopul final și, prin urmare, omul nu ar putea fi niciodată creat – *„etiam de potentia absoluta"* – fără un *„appetitus innatus"* sau – *„pondus naturae ad videndum Deum"* – deoarece această dorință și această tendință fundamentală (adevărata *gravitas* a existenței umane, așa cum dezvăluie Augustin vorbind despre neliniștea din inima omului) nu sunt cu adevărat distincte de natura însăși, care, prin urmare, nu poate fi creată fără ele: „ *non ergo potest condi natura sine illo"*[458]

În ceea ce privește b: Dacă este adevărat că natura pură este în sine neutră în raport cu un scop final, atunci trebuie să admitem că acțiunea harului supranatural este necesară naturii și, prin urmare, ar trebui să respingem ipoteza unei naturi pure.

În ceea ce privește c: Această respingere ar comporta însă un risc mai mare, așa cum este reprezentat de poziția pelagienilor (în special cea a lui Michael Baius): darul harului ar fi inerent naturii umane însăși, ceea ce ar însemna că viața veșnică ar fi pur și simplu înnăscută.[459]

Prin urmare, obiectul dezbaterii teologice, așa cum o prezintă Suarez, este de a pune sub semnul întrebării legătura fundamentală dintre natură și har, dintre simplul natural și supranatural, pentru a evita pericolul ca acesta din urmă să fie asimilat de primul. Și aceasta este soluția paradoxală pe care o propune: să dizolve, cel puțin ipotetic, legătura constitutivă dintre om și scopul său final și să reconstruiască o stare * *in puris naturalibus** pentru a sublinia diferența absolută a * *supernaturalis**.

Aceasta este o soluție paradoxală, așa cum am menționat mai sus, deoarece, respingând naturalismul autosuficient al ereziei pelagiene, Suarez face o concesie substanțială în ceea ce privește *imaginabilitatea* purității naturii. Pentru pelagieni, puritatea înseamnă, în sens pozitiv, autosuficiență (adică, natura ar fi capabilă, în sine, de har, care i s-ar datora astfel). Pentru Suarez, pe de altă parte, puritatea înseamnă, în sens negativ, *non-necesitatea* harului și, prin urmare, *gratuitatea sa necesară* în raport cu natura. Totuși, ambele argumente se bazează pe același concept , pe care pelagienii îl consideră real, iar Suarez doar ipotetic.

desface" eroarea pelagiană și pentru a oferi un motiv mai temeinic pentru multe dintre dogmele referitoare la harul divin („Hoc existimo esse necessarium fundamentum ad evertendum errorem Pelagii, et ad reddendam solidam ratio- nem plurium dogmatum

ascultare inerentă naturii umane.

458 Vedea. ibid., prol. 4.1.6 (ed. Vivès, vol. 7, p. 181).

459 Ibid., prol.4.1.7 (ed. Vivès, vol. 7, p. 181): „Printre afirmațiile lui Michael Baji, găsesc unele din care se poate deduce că el simțea că viața veșnică este connaturală omului și ca și cum i se cuvine prin legea naturii. Căci din aceasta pare să fi spus că pentru meritul vieții veșnice nu este necesar harul înfierii, ci doar ca omul să facă faptele legii."

de divina gratia ") trebuie să se afirme că fericirea veșnică *(beatitudo),* pentru care omul a fost creat ca merit și răsplată pentru care omul a fost creat ca merit *și răsplată. meritorum),* este simplu și absolut supranatural („ *simpliciter et absolute supernaturalem esse"),* scopul ultim al omului, fericirea sa eternă, nu este un scop al naturii umane în sine, ci este dincolo de acesta și este pregătit de providența supranaturală *(„supra naturam hominis est, et ex super naturalis providentia praeparatuf* ").[460]

Suarez se referă aici la Toma de Aquino și la doctrina sa despre dublul scop final al omului. Un scop este natural – sau mai bine, în sensul aristotelic, inerent naturii intelectuale a omului – către care acesta tinde prin imboldul propriei sale naturi, în timp ce celălalt depășește natura și este primit prin har. Întrucât aceasta din urmă coincide cu fericirea cerească – adică cu ceva supranatural – trebuie spus că, dacă omul este rânduit să atingă o astfel de fericire – adică, dacă este creat pentru acest scop suprem supranatural – acest lucru nu trebuie atribuit propriei sale naturi *(„non esse ex naturae debito"),* ci vine din voința liberă și amoroasă a lui Dumnezeu („ *sed ex gratuita dilectione et voluntate Dei"). 3S*

Totuși, așa cum se întâmplă adesea în opera lui Suarez, referința explicită la Aquinas aduce o schimbare tăcută (dar apreciabilă) de perspectivă. În opinia mea , ceea ce este slăbit, sau chiar pierdut, în interpretarea lui Suarez este faptul că la Aquinas, naturalul și supranaturalul sunt concepute ca o relație constitutivă , nereductibilă nici la un sistem de separare, nici la unul de incluziune; diferența și surplusul dintre ele (sau, mai precis, al harului în raport cu natura) nu înseamnă că fiecare poate fi gândit fără celălalt, ci opusul: însăși diferența supranaturalului ajunge să constituie identitatea naturalului, fără a fi anulată de acesta. Pentru Suarez, pe de altă parte, s-ar părea că separarea trebuie să preceadă această relație, care, la rândul ei, trebuie înțeleasă ca *adăugarea* unui termen la altul.[461] [462]

După cum recunoaște însuși Suarez, omul a fost creat *de facto* pentru un scop supranatural și, prin urmare, a fost creat în har *(omnis creatura intellectualis in gratia creata est*). [463]Desigur, el își poate pierde sfințenia originară prin păcat, așa cum face Adam, dar acest lucru confirmă că el nu a fost niciodată creat într-o stare de natură pură și nici nu o poate atinge vreodată, deoarece dintr-o stare originară de har

460 Ibid., prol.4.1.9 (ed. Vivès, vol. 7, p. 182), unde citim din nou: „Așadar, fericirea există deasupra naturii omului, întrucât este o anumită perfecțiune formală a omului și, în consecință, fiind scopul ultim, este supranaturală: căci fericirea și scopul ultim sunt același lucru."

461 Vedea. ibid., prol. 4.1.10-11 (ed. Vivès, vol. 7, p. 182). Pentru Toma, vezi, de exemplu, *ST* I, q. 23, a. 1.

462 Despre această chestiune, vezi următoarele două studii clasice: Henri de Lubac, *Surnaturel. Studii istorice* (Paris, 1946), cca. 5, și Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne. Gândirea legii lui Sfântul Toma à Suarez* (Paris, 1990), partea a III-a.

463 *De gratia,* prol.4.1.13 (ed. Vivès, vol. 7, p. 183): „...trebuie spus mai întâi că, *de fapt,* nicio creatură intelectuală nu a existat vreodată sau nu a existat în lucrurile naturale pure, doar cu o ordine pentru un scop connatural și nici nu poate exista conform legii obișnuite stabilite de Dumnezeu" (sublinierea mea).

(atestată de faptul că tinde spre un scop supranatural), omul nu trece la o stare de natură pură, ci la una de păcat; și invers, dintr-o stare de păcat, omul nu trece la o stare de natură pură, ci se întoarce la una de har. Așadar, „în ceea ce privește dreptul obișnuit, creatura rațională nu poate fi, decât în har sau în păcat; prin urmare, nu în natură pură". Totuși, pentru Suarez, ipoteza naturii pure este prea importantă, în vederea unei redefiniri a rolului harului, pentru a fi abandonată în virtutea dobândirii teologice primare a creației *de facto* . Există, însă, o altă posibilitate - cel puțin *de iure* - care nu poate fi exclusă:

> Dumnezeu ar fi putut crea omul într-o ordine pur naturală în raport cu scopul său final, fără a-i schimba prin aceasta natura, adică fără a-i nega omului nimic la care are dreptul datorită naturii sale [...] ceea ce Dumnezeu i-a dat într-adevăr omului, dincolo de natura pură, este harul și, prin urmare, El nu ar fi putut nici să-i dea har, conservând în același timp celelalte legi ale naturii.[464] [465] [466]

Așadar, dacă Dumnezeu ar vrea *(si velit),* El ar putea crea și, de asemenea, desăvârși *doar* această capacitate naturală și nu ar putea da omului nimic care să necesite credință și har (sau, mai degrabă, simpla *capacitatis oboedentialis)* ca bază. Pe de o parte, „harul nu se datorează naturii" *(gratia non est naturae debita),* dar, pe de altă parte, chiar dacă „firii umane i-ar lipsi harul, nu i-ar lipsi nimic din ceea ce i se cuvine" *(licet humana natura illa careret, nulla re sibi debitaprivaretur).4* [2]

Pentru a salva ireductibilitatea transcendentă a harului, Suarez ne induce în minte că, deși omul a fost creat pentru un anumit fel de fericire și scop ultim, el nu a fost neapărat creat pentru o fericire mai mult decât naturală și, prin urmare, nu este neapărat lipsit de o fericire supranaturală (ceea ce Suarez numește aici *„clara visio Dei").* Pe scurt, el *ar fi putut* fi creat într-o stare de natură pură, fără *appetitum naturalis ad videndum Deum.43* Ratio *a priori* pentru aceasta constă în faptul că nu există în om un potențial natural activ sau pasiv pentru viziune beatifică - adică pentru fericire completă - nici pentru har. Cu alte cuvinte, nu există în om niciun potențial în raport cu care o astfel de viziune să constituie un scop înnăscut.

Este adevărat, pentru a primi binecuvântările harului sfințit și virtuțile insuflate, omul are dreptul **potentia oboedentialis** , care îi permite să primească o acțiune venită de sus fără ca aceasta să urmeze ordinea necesară a legilor naturale și, prin urmare, nu

---

464 Ibid., prol.4.1.16 (ed. Vivès, vol. 7, p. 184): „În al doilea rând, trebuie spus că Dumnezeu ar fi putut crea omul în lucruri naturale pure, în ceea ce privește scopul ultim, fără a-i schimba natura sau a-i nega ceva ce i se cuvine în mod natural. [...] pentru că tot ceea ce Dumnezeu a dăruit omului dincolo de natura pură este har; prin urmare, nu l-ar fi putut da, respectând celelalte legi ale naturii."

465 Ibidem, prol. 4.1.18 (ed. Vivès, vol. 7, p. 184).

466 Ibid., prol.4.1.19 (ed. Vivès, vol. 7, p. 185): „Căci este într-adevăr adevărat că omul nu ar fi putut fi creat într-un mod connatural, decât pentru o anumită fericire și un scop ultim; dar negăm că el a fost creat *în mod necesar* pentru fericirea care constă în viziunea clară a lui Dumnezeu, căci aceasta este supranaturală și nu lipsește o altă fericire naturală pentru care omul ar fi putut fi creat în natură pură" (sublinierea mea).

poate fi indusă sau cauzată de această ordine naturală. Totuși, pentru Suarez, tocmai acest lucru nu permite o legătură directă între dorință și viziune. În ceea ce privește * *visio Dei**, potențialul uman este o * *potentia neutra**. Dacă nu ar fi așa, omul ar dori „în mod natural" să cunoască așa cum știu îngerii; adică, ar tinde prin natura sa spre o cunoaștere abstractă a lui Dumnezeu și a lucrurilor, care i-ar fi insuflată. Dar acest lucru nu este adevărat, căci dacă ar fi așa, ar fi ca și cum am spune că trupul uman tinde în mod natural să zboare; prin urmare, nu se poate crede că omul tinde *în mod natural* spre acel mod specific de cunoaștere divină, care este viziunea beatifică.[467]

Din această perspectivă, natura este *suficientă în sine* , iar pofta sa este deja *satisfăcută* în mod natural. Totuși, este clar – și merită repetat – că pentru un teolog catolic aceasta este și trebuie să rămână o simplă ipoteză rațională, nu un fapt. Aproape că s-ar putea spune că este mai degrabă o ficțiune euristică decât un fapt verificabil. Totuși, tocmai această diviziune dintre ipoteză și fapt, dintre ceea ce ar fi putut face Dumnezeu și recunoașterea a ceea ce a făcut El și dintre capacitatea virtuală și cea reală a omului, reprezintă nodul critic al problemei.

Aici rezidă măreția, dar și ambiguitatea metafizicii baroce, concepută ca soluție la problema legăturii dintre filosofie și teologie. Pentru a proteja gratuitatea harului, se recurge la conceptul de natură pură; această puritate, de altfel, ar putea fi considerată nu doar ca o condiție structurală virtuală, ci și ca o condiție structurală originală (așa cum, de altfel, avea să se întâmple în curând în cursul gândirii moderne). În consecință, harul ar putea fi considerat un accesoriu și, prin urmare, nu esențial pentru înțelegerea structurii și scopului naturii. Cu alte cuvinte, din a fi ceea ce completează natura fără a îndepărta nimic *(gratia non tollit, sed perficit naturam),* harul devine ceea ce se adaugă unei naturi deja „complete".

Fără îndoială, în concepția teologică a lui Suarez, această nouă ordine „barocă" nu a avut cu siguranță scopul de a slăbi, ci mai degrabă de a accentua revelația divină; mai mult, ea nu s-a limitat la prezentarea revelației divine ca moment al desăvârșirii ordinii naturale precreștine, ci a inclus și asimilat în cadrul ei însăși temelia naturală a teologiei. Pe scurt, teoria naturii pure, la egalitate cu conceptul neutru de „ființă ca atare", era, pentru Suarez, dovada absolut „naturală" a gloriei lui Dumnezeu. Motto-ul iezuit * *ad maiorem Dei gloriam** însemna pentru el că revelația era chemată să se vadă pe sine ca structură ontologică a lumii naturale. Și așa cum caracterul infinit, suveran și eminent al lui Dumnezeu se poate manifesta doar în ființa Sa ca „ființă", ca o adăugare sau contracție a unei ordini ontologice universale, tot așa harul este supranatural deoarece este adăugat unei naturi care este aproape absolută în puritatea sa. Este evident că atât ființa, cât și natura sunt *create* de Dumnezeu, dar deja aici, în scrierile lui Suarez, ele încep să fie gândite paradoxal, ca și cum Dumnezeu nu ar exista — *etsi Deus non daretur.*

(Traducere în engleză de Lisa Adams)

467 Cf. ibid., prol.4.1.21 (ed. Vivès, vol. 7, p. 185).

CAPITOLUL 6

Francisco Suarez ca teolog dogmatic

Robert Fastiggi

1 Introducere

Majoritatea studiilor contemporane despre Suarez se concentrează pe contribuțiile sale la metafizică și drept.1 Totuși , așa cum a arătat clar capitolul precedent, Suarez a fost în primul rând un teolog. Cu excepția celor patru ani în care a predat filosofie la Segovia (1570-1574), restul carierei sale academice l-a petrecut ca profesor de teologie: la Valladolid, Segovia și Âvila (1574-1580); Roma (1580-1585); Alcalá (1585-1593); Salamanca (1593-1597); și, în final, Coimbra (1597-1615) .2

2 Corpusul teologic al lui Suarez publicat în timpul vieții sale

Majoritatea scrierilor lui Suarez sunt de natură teologică. Dintre cele douăzeci și șase de volume incluse în *Opera omnia sa,* publicată de Vivès între 1856-1878 - excluzând volumele 27 și 28, care sunt indici - doar *Disputationes metaphysicae (* volumele 25-26) și *De legibus* (volumele 5-6) pot fi considerate mai degrabă filozofice decât teologice.3 Dar chiar și în aceste scrieri, dimensiunea teologică nu lipsește . De exemplu, în prologul la *Disputationes metaphysicae,* Suarez scrie: „Este imposibil să fii un teolog desăvârșit fără a stabili mai întâi o bază solidă în metafizică." 4 Prin urmare, metafizica sa poate fi pe bună dreptate numită „creștină și în slujba teologiei." 5 Mai mult, preocuparea teologică a lui Suarez este și mai pronunțată în *De legibus:* Cartea a 4-a a acestei lucrări tratează dreptul canonic, Cartea a 9-a

1 Vezi Jean-Paul Coujou, *Bibliografia Suareciana* (Pamplona, 2010).

2 Vezi cronologia vieții lui Suarez în Raoul de Scorraille, *François Suarez de la Compagnie de Jésus,* volumul 1 (Paris, 1911), pp. xix-xxi.

3 Vezi Coujou, *Bibliografie suareciană,* pp. 12-13 și 14, care menționează volumul adăugat 29, constând din șase scrieri nepublicate ale lui Suarez, de natură teologică sau ecleziastică.

4 Suarez , *DM* , *Adlectorem, Opera omnia,* Vol. 25 (Paris: Ludovicus Vivès, 1856-1878), de aici înainte Vivès.

5 John P. Doyle, trad. și ed., *Demonstrația metafizică a existenței lui Dumnezeu: Disputări metafizice 28-29* (South Bend, IN, 2004), p. xi.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 007

tratează legea divină pozitivă a Vechiului Testament, iar Cartea 10 se ocupă de legea divină pozitivă a Noului Testament.

Suarez a început să publice abia la începutul anilor '40. Primele sale lucrări publicate au reflectat asupra unor subiecte teologice extrase din cursurile pe care le predase și au fost scrise ca comentarii la *Summa theologiae a lui Toma d'Aquino,* o practică obișnuită printre teologii scolasticii baroce. *De Incarnatione Verbi,* publicată în 1590, când Suarez avea patruzeci și doi de ani, a fost un comentariu la întrebările 1-26 din *tertia pars* a *Summa theologiae.* Al doilea volum, care tratează apoi întrebările 27-59, a fost publicat în 1592. Este de obicei menționat prin subtitlul său, *De mysteriis vitae Christi* (Despre misterele vieții lui Hristos). În acest volum, Suarez tratează problemele conform propriei sale metode de „dispute", eliberându-se astfel de metoda de comentariu tipică epocii sale. Prin urmare, el oferă douăzeci și trei de dispute care tratează în mod specific misterele și prerogativele Sfintei Fecioare Maria, care ocupă 336 de pagini pe două coloane în ediția Vivès.

Discuția lui Suarez despre Preasfânta Fecioară Maria este atât de detaliată încât unii îl consideră „fondatorul mariologiei sistematice sau scolastice". [468]În acest sens, José Maria Bover observă că:

> Mariologia, așa cum o înțelegem astăzi, a fost o creație a talentului înnăscut al lui Suarez; care, prin adunarea și aranjarea materialelor acumulate de-a lungul veacurilor; prin contrastarea opiniilor opuse din cadrul tradiției patristice și al rațiunii teologice; prin organizarea sistematică a adevărurilor și tezelor mariologice, a construit o operă științifică, consecventă și armonioasă, demnă de Maica Domnului.[469] [470]

După *De mysteriis vitae Christi,* Suarez a continuat să exploreze și să scrie despre diverse subiecte teologice. În 1594 a publicat un tratat despre întrebarea dacă faptele de mortificare pot fi reînviate după pocăință, **Questio Theologica: Utrum opera mortificanta...reuiuscant*.* *Deoarece* predase cursuri despre sacramente la Alcala și Salamanca, era potrivit ca următoarea sa publicație să fie despre sacramente. În ceea ce aveau să devină volumele 20 și 21 din ediția Vivès, în 1595 a publicat un volum care tratează sacramentele în general, precum și subiecte specifice precum botezul, confirmarea și Euharistia, folosind structura unui comentariu la *Summa theologiae* III, qq. 60-83.

> În urma unei noi ediții a lucrării *„De Verbo Incarnato"* din 1595, următoarea publicație a lui Suarez a fost una la care lucra de ceva vreme, și anume *„Disputationes metaphysicae",* care au apărut în două volume la Salamanca în 1597. O motivație majoră pentru compunerea acestor cincizeci și patru de dispute

468 Michael O'Carroll, CSSp., *Theotokos: O enciclopedie teologică a Sfintei Fecioare Maria* (Wilmington, DE, 1982), p. 334.

469 José Maria Bover, sj, „Suarez, Mariologo", *Estudios Eclesiasticos* 22 (1948): pp. 167-168.

470 Coujou, *Bibliografie suareciană,* p. 9.

metafizice a fost nemulțumirea lui Suarez față de modul în care se preda filosofia la Alcalà și Salamanca. El nu credea că corespundea metodelor preconizate de cursul de studii iezuit, „ *Ratio studiorum",* pentru care fusese îndrumător. [471]Prin urmare, a considerat important să ofere un tratament al metafizicii mai sistematic decât abordarea anterioară, în care „predarea era organizată în jurul comentariilor la Aristotel și Aquinas, mai degrabă decât într-un mod care reflectă ordinea conceptuală a materialului".[472 473 474 475 476 477]Prezentarea sa a metafizicii este astfel structurată în jurul ființei în general, *ens ut sic* (disputațiile 1-27), și a diviziunilor ființei, *divisiones entis* (disputațiile 28-54).

Strălucirea și temeinicitatea lucrării **Disputationes metaphysicae** au fost - recunoscute la scurt timp după publicarea sa. Între publicarea inițială din 1597 și 1636, aceasta a avut șaptesprezece ediții. [Papa] Alexandru al VII-lea (domnit între 1655 și 1667) a considerat-o una dintre cele mai importante influențe asupra propriei - dezvoltări intelectuale^ [2] și mult mai târziu Ioan Paul al II-lea (domnit între 1978 și 2005) a remarcat utilizarea sa pe scară largă chiar și în universitățile luterane germane? [3]

Apoi, în 1599, Suarez a publicat un volum de șase lucrări mici de teologie, *„Opuscula theologia sex".* Aceste șase mici tratate au fost compuse ca răspuns la apelul Papei Clement al VIII-lea către superiorii iezuiți de a-i angaja pe cei mai buni teologi ai lor să abordeze controversa *„De auxiliis"* , care apăruse ca urmare a atacurilor dominicanilor asupra lucrării *„Concordia" din 1588,* scrisă de iezuitul Luis de Molina (1536-1600), care căuta să abordeze armonia liberului arbitru cu harul divin, prestiința și predestinarea? [4] Titlurile celor șase *opuscule ale lui Suarez* manifestă încercarea sa de a trata cele mai subtile aspecte ale controversei ? [5] *„De concursu et efficaci auxilio Dei"* încearcă să discute despre concurența și eficacitatea asistenței divine cu libertatea umană. „ *De scientia Deifuturum contingentium",* la rândul său, tratează cunoașterea lui Dumnezeu despre contingentele viitoare, în timp ce „ *De auxilio efficaci"* analizează mai în profunzime lucrările harului divin. *„De libertate divinae voluntatis"* se concentrează, în plus, asupra libertății voinței lui Dumnezeu, iar „ *De mentis mortifcatis"* investighează modul în care faptele de mortificare și penitență contribuie la viața harului. În cele din urmă, în *„De iustitia qua Deus reddit praemia",* Suarez încearcă să explice cum Dumnezeu răsplătește

471 Benjamin Hill, „Introducere" la *Filosofia lui Francisco Suarez,* ed. Bejamin Hill și Henrik Lagerlund (Oxford, 2012), p. 17.

472 Ibidem.

473 José Pereira, *Suarez: Între scolastică și modernitate* (Milwaukee, WI, 2007), p. 11.

474 De Scorraille, *François Suarez,* voi. 1, p. 333.

475 Ioan Paul al II-lea, enciclică , *Fides et ratio* (14 septembrie 1998), nr. 62.

476 Vezi De Scorraille, *François Suarez,* voi. 1, p. 402-404.

477 Controversa a dus la o comisie, formată de Clement al VIII-lea în 1597, care a continuat să examineze problema până în 1607, când Paul al VI-lea a aprobat o formulă pentru a pune capăt controversei . În esență, această formulă din 1607 interzicea ambelor părți să se cenzureze reciproc și declara că o decizie viitoare va fi luată. Din cauza subtilității problemei, însă, Magisteriul a decis să permită diferitelor școli (iezuit, dominican și...)

meritele și pedepsește păcatele.

Aceste șase *opuscule au fost* însă atacate de dominicanul Domingo Bañez (1528-1604), care a fost principalul adversar al lui Molina, confratele iezuit al lui Suarez.16 Suarez a scris un răspuns printr - o scrisoare adresată Papei Clement al VIII-lea, care a fost inclusă printre cele șase lucrări needitate publicate în volumul 29 al *Operei omnia* ·

În 1602, Suarez și-a continuat tratarea sacramentelor cu tratate despre Pocăință și Extrema Ungere, folosind forma unui comentariu la partea a treia a *Summei theologice,* q. 84-90, și diverse părți ale suplimentului la *Summă.* În 1603, a continuat această activitate publicând tratate despre cenzură și excomunicare, și anume *De censuris* și *De excomminicatione* .

În anii 1606-1609, Suarez a predat cursuri despre har și a compus lucrări detaliate pe această temă, care, însă, aveau să fie publicate postum abia în 1619. În acești ani, a publicat și o serie de lucrări remarcabile, inclusiv *De Deo Uno et Trino din 1606,* care includea un index care arăta cum subiectele tratate corespund primelor patruzeci și trei de întrebări din *prima pars* a Summei theologice a lui Aquinas . În 1606, Suarez a compus și o lucrare despre desprinderea Veneției de Sfântul Scaun. El a trimis această lucrare, intitulată *De Immunitate ecclesiastica contra Venetos,* Papei Paul al V-lea la începutul anului 1607. Pontiful Roman a fost atât de încântat de tratat încât a răspuns cu o scrisoare, datată 2 octombrie 1607, care lăuda lucrarea ca fiind cea a unui „teolog remarcabil și pios ” *(Theologum eximium...ac pium),* de unde Suarez și-a derivat porecla de *Doctor eximius ac pius™,* un titlu pe care Papii Alexandru al VII-lea (r. 1655-1667), Benedict al XIV-lea (r. 1740-1758) și Pius al XII-lea (r. 1939-1958) l-au folosit cu referire la Suarez.19

augustinieni) să își mențină opiniile respective atâta timp cât aderă la învățăturile Conciliului de la Trento. Vezi Heinrich Denzinger și Peter Hünermann (denumit în continuare Denz.), *Enchirdion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* ediția a 43-a (Freiburg, 2010), nr. 1997, 1997a, 2008, 2564-65.

16 De Scorraille, *François Suarez,* voi. 1, p. 427.

17 Vezi Coujou, *Bibliografia suareciana,* p. 14.

18 De Scorraille, *François Suarez,* voi. 2, p. 505.

19 Pereira, *Suarez,* p. 12.

Textul lucrării *De Immunitate* a fost însă publicat doar postum și este inclus printre cele șase *opuscule needitate* incluse în cele din urmă în volumul 29 din *Opera omnia.*[478]

Între 1608 și 1609, Suarez a publicat primele sale două volume despre virtutea și starea religioasă, *De virtu et statu religionis.* După moartea sa, în 1624 și 1625, au fost publicate încă două volume din *De virtu et statu religionis* . Aceste volume - adesea denumite pur și simplu *De religione* - sunt atât de detaliate încât ocupă volumele 13-16 ale ediției Vivès. Pe lângă faptul că abordează subiectul religiei ca virtute și stare, Suarez discută despre rugăciune, devoțiune, Liturgia Orelor, jurăminte, obligații religioase, varietățile de ordine religioase și viața religioasă a Societății lui Isus.

În 1612, Suarez a publicat *De legibus,* un tratat monumental în zece cărți care ocupă volumele 5 și 6 ale ediției Vivès. Cartea 1 discută natura legii în general, precum și cauzele și efectele acesteia. Cartea 2 examinează legea eternă, legea naturală și dreptul genurilor *(jus gentium).* Cartea 3, la rândul ei, abordează dreptul uman pozitiv, considerat în sine. În această carte, Suarez examinează și legile civile și cum și când sunt acestea adecvate. Cartea 4 se ocupă de dreptul ecleziastic pozitiv, cunoscut sub numele de drept canonic. Printre subiectele tratate aici se numără: relația dintre puterea ecleziastică și puterea civilă, dacă legile canonice obligă în conștiință și dacă legile ecleziastice obligă sub pedeapsa păcatului de moarte. Cartea 5 analizează varietatea legilor umane, precum și multiple întrebări privind obligativitatea legilor (de exemplu, dacă ignoranța scutește pe cineva de pedeapsa legală). Cartea a 6-a examinează interpretarea, mutația și încetarea legilor umane, în timp ce Cartea a 7-a discută natura și obligativitatea legilor sau obiceiurilor nescrise, iar Cartea a 8-a se ocupă de noțiunea și aplicarea privilegiilor . Cartea a 9-a tratează legea divină pozitivă a Vechiului Testament, discutând o serie de probleme importante, inclusiv dacă Legea Veche putea justifica oamenii și dacă preceptele Legii Vechi au încetat de la venirea lui Hristos. Cartea a 10-a este o expunere profundă a Legii Noi legiferate de Hristos. Această ultimă carte examinează relația dintre Legea Nouă și cea Veche și perpetuitatea „legii harului" și discută modul în care legile informează ființele umane pe plan intern și extern.

Anul 1613 marchează publicarea ultimei lucrări majore a lui Suarez publicate înainte de moartea sa, și anume, *Apărarea credinței catolice împotriva erorilor sectei anglicane (Defensio fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores).* Denumită de obicei pur și simplu *Defensio fidei,* acest tratat a fost scris la cererea nunțiului papal la Madrid, Decio Caraffa, și a cardinalului Scipione Borghese, nepotul lui Paul al V-lea, care, în 1610, l-a informat pe Caraffa că Sfântul Părinte ar fi încântat dacă Părintele Suarez ar putea respinge poziția anglicană a „dreptului

Coujou, *Bibliografia suareciana,* p. 14.

divin al regilor", apărată de regele Iacob I.[479] [480] [481] [482] [483] [484]

Deoarece Suarez era deja ocupat cu scrierea lucrării *De legibus,* Defensio *fidei* nu a fost publicată decât în 1613. Tratatul este împărțit în șase cărți. Prima carte examinează natura schismei anglicane și de ce „secta anglicană" nu mai poate fi considerată catolică. În plus, cartea a doua discută erorile specifice ale sectei anglicane în ceea ce privește credința catolică. Cartea a treia este o expunere sistematică a puterii și autorității Pontifului Roman. Într-un mod particular, tratează fundamentele și întinderea autorității papale , ținând cont de distincția dintre autoritatea spirituală și cea temporală a papei. Cartea a patra examinează imunitatea Bisericii față de jurisdicția temporală sau seculară, în opoziție directă cu afirmația anglicană conform căreia monarhul este „capul suprem al Bisericii". Cartea a cincea, în plus, este o respingere a afirmației protestante conform căreia papa este Anticristul. În cele din urmă, Cartea a șasea examinează critic cererea anglicană catolicii englezi să depună un jurământ de fidelitate față de monarhul englez. Pentru Suarez, un astfel de jurământ de credință ar compromite credința catolică față de Pontiful Roman. El ia act de persecuția anglicană a catolicilor și de numeroșii martiri englezi care au murit din cauza fidelității lor față de papă și credința catolică. *Defensio fidei* a fost arsă la Londra în decembrie 1613,22 și, din cauza contestării dreptului divin al regilor, a fost examinată și de Parlamentul francez, care a condamnat-o curând și a dispus arderea ei la Paris în iunie [1614.23]

3 Scrieri teologice postume

Suarez s-a retras din învățătură în 1615, la vârsta de 67 de ani, și a murit pe 25 septembrie 1617, cu câteva luni înainte de a împlini șaptezeci de ani.2 [4] După moartea sa, prietenul și colegul său iezuit, P. Baltasar Âlvarès (1561-1630), a editat practic toate scrierile sale rămase și a aranjat publicarea lor? [5] Aceste scrieri postume sunt aproape în întregime teologice. Părțile I și III ale tratatului lui Suarez despre har, *De gratia,* au fost publicate la Coimbra, Portugalia, în 1619. Partea a II-a din *De gratia* a fost publicată mai târziu la Lyon, Franța, în 1651? [6] În 1620, tratatul lui Suarez despre îngeri, *De angelis,* a fost publicat la Lyon. Aceasta a fost urmată de publicarea tratatului său *De opere sex dierum et de anima* în 1621, tot la Lyon. Această carte comentează opera creației așa cum este descrisă în Geneză și oferă, de asemenea, o discuție filosofică detaliată despre natura sufletului. În 1621, la Lisabona, cartea lui Suarez despre „Constituțiile sinodale ale Diecezei de Guarda" *(Constituiçôes synodaes do Bispado da Guarda)* a fost publicată în portugheză. Acest volum, însă, nu este inclus în *Opera*

479 Din Scorraille, *François Suarez,* voi. 2, p. 172.

480 Ibidem, p. 194.

481 Ibidem, pp. 202-204.

482 Pe lângă De Scorraille, vezi P. Monnot, „Suarez, François", în *Dicționar de teologie catolică,* vol. 14 (Paris: Libraire Letouzey et Ané, 1941), 2640.

483 Monnot, „Suarez, François", 2641.

484 Coujou, *Bibliografia suareciana,* p. 11.

omnia a lui Vivès.

În 1624 și 1625, au fost publicate volumele 3 și 4 din lucrarea lui Suarez, *De virtute et statu religionis* . Câțiva ani mai târziu, în 1628, tratatul său despre starea finală a omului a fost publicat la Lyon sub titlul *De ultimo fine hominis* . În același an și tot la Lyon, a fost publicat *Tractatus quinque in primam secundae* , care acoperă subiecte precum actele voluntare și involuntare ale voinței, actele bune și rele și pasiunile. Acest *Tractatus* se combină cu *De ultimo fine hominis pentru a forma volumul 4 din Opera omnia* a lui Suarez în ediția Vivès. În 1632, o secțiune finală a tratatului lui Suarez, *De religione,* a fost publicată la Lyon, iar aproape două decenii mai târziu, în 1651, a doua parte a *De gratia* a fost publicată la Lyon. În 1655, a fost publicat în sfârșit tratatul lui Suarez „Despre adevărata înțelegere a grației eficiente și armonia sa cu liberul arbitru" (*De vera intelligentia auxilii effcacis, ej'usque Concordia cum libero arbitrio)* .

După 1655, a urmat o lungă perioadă de timp până când alte scrieri *ale Doctorului Eximius* au fost publicate. În 1859, însă, J.B. Malou a publicat șase lucrări needitate ale lui Suarez sub titlul *„Opuscula sex inedita".* Aceste șase tratate conțin: (1) un comentariu la decretul lui Clement al VIII-lea privind spovedania și absolvirea unui penitent la distanță de un preot; (2) o scrisoare către Clement al VIII-lea referitoare la controversa *De auxiliis* și opoziția lui Bañez față de anumite poziții ale lui Suarez; (3) un tratat despre Neprihănita Zămislire a Preasfintei Fecioare Maria; (4) un tratat în trei cărți despre încălcarea imunității ecleziastice de către Republica Veneția; (5) hotărârea lui Suarez asupra institutului anumitor grupuri religioase engleze desemnate drept iezuite; și (6) trei scrisori referitoare la interdicția de la Lisabona din 1617 de către nunțiul apostolic. [485]Aceste șase tratate au fost ulterior incluse în volumul 29 al *Operei omnia.* [486]Ele ating câteva probleme foarte importante, chiar dacă nu li s-a acordat prea multă atenție istorică.

4 Structura sistemului dogmatic al lui Suarez

Din ceea ce se poate observa mai sus, Suarez nu a compus o *sumă* a teologiei dogmatice ca un întreg unitar. Cu toate acestea, deoarece scrierile sale sunt atât de ample, editorii ulteriori vor încerca să-i aranjeze lucrările conform *Summa theologiae a* Sfântului Toma de Aquino, care urmează, în felul său, structura generală a *Sententiae in IV libros distinctae* ale lui Petru Lombard (cca. 1100-1160), de obicei identificate simplu ca *Sentințe.* Tratatul lui Lombard începe cu Dumnezeu, unul și Treimic (cartea 1); apoi continuă cu o analiză a creației și a creaturilor, care include crearea îngerilor, a oamenilor și apoi căderea umanității prin păcatul lui Adam și Eva (cartea 2); aceasta este urmată de o discuție despre Întrupare ca remediu pentru cădere (cartea 3); și, în final, sacramentele sunt prezentate ca mijloace preeminente pentru restaurarea naturii umane decăzute și ca pregătire pentru lucrurile de apoi

485 Coujou, *Bibliografia suareciana,* p. 14.
486 Ibidem.

(cartea 4).[487]

Summa theologiae a lui Toma poate fi înțeleasă conform unui model similar, însă structura sa este mult mai detaliată. *Summa theologiae* este împărțită în trei părți, a doua parte fiind împărțită în continuare în două părți. *Prima parte* îl consideră pe Dumnezeu în sine și pe Dumnezeu ca fiind cauza eficientă a creaturilor. Astfel, discută următoarele teme: Dumnezeu ca fiind unul și treimică; creația ; îngerii; cele șase zile ale creației, care au dus la crearea omului; și guvernarea creaturilor. [488]Prima parte a celei de-a doua părți, sau *prima secundae,* îl consideră pe Dumnezeu ca fiind scopul atins de om prin actele sale. Prin urmare, această parte ia în considerare scopul ultim al omului, precum și actele umane, pasiunile, obiceiurile, viciile și păcatele, apoi trece la discutarea diferitelor tipuri de lege și a naturii și categoriilor harului. A doua parte a celei de-a doua părți, sau *secunda secundae,* tratează actele umane în măsura în care acestea tind spre sau departe de scopul ultim al omului. Prin urmare, se acordă atenție virtuților (atât umane, cât și teologice), precum și viciilor. În această parte se acordă atenție și actelor care aparțin anumitor ființe umane, cum ar fi profeția, darul limbilor și starea de perfecțiune. În cele din urmă, *tertia pars* examinează Întruparea ca mijloc prin care Dumnezeu slujește ca mântuitor și reparator al defectelor umane. Această a treia parte nu numai că studiază misterul Întrupării, ci consideră și sacramentele ca mijloace prin care se aplică lucrarea mântuitoare a Întrupării.

După cum se știe, Toma a murit înainte de a-și termina *Summa theologiae* . Prin urmare, marea sa operă se încheie cu tratarea generală a sacramentului pocăinței. Discipolii săi, însă, au furnizat ulterior un supliment care folosește scrierile sale anterioare despre sacramentele extremei ungeri, hirotonirii și căsătoriei, precum și scrierile sale despre lucrurile ultime. În acest fel, *Summa theologiae* ar putea servi drept o prezentare completă și sistematică a teologiei dogmatice catolice.

Până în secolul al XVI-lea, *Summa theologiae* și *Summa contra gentiles ale lui Aquinas* înlocuiseră *Sentințele* lui Petru Lombard ca texte principale pentru instruirea teologică în universitățile din Europa. [489]Utilizarea *Summei theologiae* ca sursă fundamentală pentru instruirea filosofică și teologică avea să continue și în secolul XXI, în special în educația seminarială .[490] [491]Iezuiții îl îmbrățișaseră și pe Sfântul

487 Vezi Ulrich G. Leinsle, *Introducere în teologia scolastică,* trad. Michael J. Miller (Washington, DC, 2010), pp. 60-61.

488 Pereira, *Suarez,* p. 46. Pereira se bazează pe Ioan de Sfântul Toma (1589-1644) pentru a înțelege - structura *Summei theologice a lui Toma.*

489 Thomas O'Meara, OP, *Thomas Aquinas: Theologist* (Notre Dame, IN, 1997), pp. 160-161. Vezi și Romanus Cessario, OP, *A Short History of Thomism* (Washington, Dc, 2005), p. 64, unde notează utilizarea de către belgianul Peter Crockaert a introducerii *Summei* ca manual la Paris în primul deceniu al secolului al XVI-lea și douăzeci de ani mai târziu la Salamanca de către Francisco de Vitoria, OP.

490 Vezi exemple de sprijin magistral pentru tomism în educația filozofică și teologică din Denz. nn. 3135-3140 (Leo XIII, *Aeterni Patris,* 1879); 3601-3624 (Congregația pentru Studii, *Cele 24 de teze metafizice,* 1914); și 3894 (Pius XII, *Humanigeneris,* 1950).

491 Carlos Norena, „Suarez și iezuiții", *American Catholic Philosophical Quarterly* [număr special dedicat lui Francisco Suarez, editat de Jorge Gracia] 65.3 (1991): p. 282.

Toma de Aquino ca ghid preeminent pentru pregătirea lor teologică, deși li se permitea să nu fie de acord cu Doctorul Angelic, cu condiția să o facă „cu seriozitate și respect”.33

Importanța lui Toma d'Aquino ajută la explicarea motivului pentru care diverse culegeri ale operelor lui Suarez sunt aranjate nu cronologic, ci sistematic, conform cadrului Summei *theologiae.* Acest lucru poate fi observat în cele douăzeci și trei de volume ale *Operei omnia,* publicate la Veneția între 1740 și 1750, și în cele douăzeci și șase de volume ale ediției Vivès a *Operei omnia,* publicată între 1856 și 1877.3[492] [493]În introducerea volumului 1 al ediției Vivès , există un cuprins care leagă diversele volume ale *Operei omnia* de părțile corespunzătoare din *Summa theologiae*.*35*

Deși diversele scrieri ale lui Suarez pot fi aranjate conform cadrului de bază al *Summei theologice,* o astfel de comparație va dezvălui anumite lacune în abordarea de către Suarez a tuturor subiectelor implicate. De exemplu, Suarez acoperă doar patru din cele șapte sacramente, lăsând netratate extrema ungerii, hirotonirea sfântă și căsătoria. [494]De asemenea, lipsește din opera lui Suarez un tratat specific despre lucrurile ultime, care a ajuns în *Summa theologice* prin intermediul suplimentului . Cu toate acestea, Suarez discută multe probleme legate de lucrurile ultime în *De anima, De ultimo fine hominis* și *De fide, spe et caritate.*

Suarez nu are un tratat separat despre teologie morală, însă acest lucru poate fi explicat prin faptul că a trăit într-o perioadă în care marile tratate sintetice despre teologie morală abia începeau să apară cu regularitate.37 Cu [toate] acestea, el tratează multe teme ale teologiei morale în *De anima, De ultimo fine hominis, De fide, spe et caritate* și în special în *De legibus*. Mai mult, în domenii precum etica socială, teologia politică și dreptul internațional, Suarez intră în mod clar în profunzime mult mai mare decât Aquinas și ceilalți scriitori medievali.

Ca și în cazul teologiei morale, tratatele de eclesiologie abia începeau să apară în perioada post-tridentină. Suarez, însă, acoperă în profunzime multe aspecte ale eclesiologiei în lucrarea sa *Defensio fidei,* inclusiv primatul și autoritatea papei, natura și autoritatea conciliilor ecumenice și infalibilitatea atât a conciliilor ecumenice, cât și a Pontifului Roman. Într-un mod special, Suarez pledează pentru indefectibilitatea Bisericii Catolice, care este susținută de credința lui Petru și de Scaunul Roman. După cum scrie el:

> Credința lui Petru era catolică și incapabilă să se destrame; dar credința Bisericii Romane este credința lui Petru. Prin urmare, credința Bisericii Romane este credința catolică, de la care acest Scaun nu se poate desprinde niciodată [38]

492 Coujou, *Bibliografia suareciana,* pp. 11-14. La p. 12, Coujou notează că în ediția Vivès există și cele două volume de indici (27 și 28) și volumul adăugat 29, constând dintr-un *Opuscula ineditat.*

493 Francisco Suarez, *Opera omnia,* vol. 1 (Paris: L. Vivès, 1856), p. iv-vi.

494 Există o anumită ironie în această observație, deoarece Aquinas a lăsat *Summa theologiae* neterminată tocmai în timp ce trata sacramentul pocăinței. Acoperirea unor aspecte extreme

Suarez a trăit într-o perioadă în care tratatele sistematice de teologie mistică abia începeau să apară.39 Contribuția sa la acest domeniu poate fi găsită în tratatele sale ample despre *De virtute et statu religionis* – cunoscute în mod obișnuit sub numele de *De religione – aflate în volumele* 13-16 ale ediției Vivès. Suarez consideră contemplarea drept „aproape scopul final la care mintea umană se poate înălța și atinge în această viață".40 De asemenea, el clasifică diferitele ordine religioase în funcție de faptul dacă acestea caută contemplarea ca scop suprem.

Ungerea, hirotonirea și căsătoria din majoritatea edițiilor Summei *theologice* se bazează pe un supliment format din scrieri anterioare ale lui Aquinas care discută despre aceste sacramente.

37 José Pereira și Robert Fastiggi, *Teologia mistică a Reformei catolice* (Lanham, MD, 2006), pp. 30-34.

38 Suarez, *DF* c. 5, nr. 7 (ed. Vivès, vol. 24, p. 22): „Credința lui Petru a fost catolică și nu poate lipsi; dar credința Bisericii Romane este credința lui Petru; prin urmare, credința Bisericii Romane este credința catolică de la care acel Scaun nu poate lipsi niciodată."

39 Vezi Pereira și Fastiggi, *Teologia mistică a Reformei catolice,* 34-35.

40 Suarez, *De rel.,* trad. 4, 2.9.1 (ed. Vivès, vol. 14, p. 155); vezi Pereira și Fastiggi, *Teologia mistică a Reformei catolice* , p. 264.

(de exemplu, carmeliții) sau practică contemplarea în sprijinul asceticismului, sfințeniei și slujirii Bisericii (de exemplu, teatinii și barnabiții).[495] [496] [497]El explică, de asemenea, ordinele care caută un echilibru între ascetism și contemplare.

Vedem că corpusul lui Suarez include nu doar teologia dogmatică, așa cum este reflectată în *Summa theologiae,* ci și domenii ale teologiei care se dezvoltau și se extindeau în perioada post-tridentină, și anume teologia politică, eclesiologia și teologia mistică. Cum ar trebui, însă, structurată teologia sa dogmatică? După cum s-a observat, editorii lucrării Vivès *Opera omnia din secolul al XIX-lea* au încercat să aranjeze scrierile lui Suarez conform celor trei părți ale *Summei theologiae a lui Toma.* Deși aranjarea teologiei lui Suarez în cadrul tomisitic poate fi apărată, José Pereira a propus înțelegerea filosofiei și teologiei *Doctor Eximius* ca un întreg, mai degrabă decât în categorii separate. Potrivit lui Pereira, scrierile lui Suarez se combină pentru a forma un „supersistem", structurat în jurul conceptelor de ființă, Dumnezeu, creație și cauzalitate finală. Există, în acest supersistem, patru categorii: (1) ființa ca atare (*ens ut sic);* (2) Dumnezeu în Sine *(Deus in se);* (3) Dumnezeu ca cauză eficientă *(Deus ut causa effciens);* și (4) Dumnezeu ca cauză finală *(Deus ut causa finalis)*^ [2]

Conform acestei structuri, ființa ca atare este considerată creată și necreată, iar aceste distincții sunt tratate în cele cincizeci și patru *de Disputationes metaphysicae* (1597). Dumnezeu în Sine, ca Unu și Treinic, este subiectul lucrării lui Suarez, *De Deo Uno et Trino* (1606). Dumnezeu, ca cauză eficientă, ia în considerare creaturile corporale și incorporeale, precum și omul ca o compoziție de materie și spirit. Trei tratate ale lui Suarez acoperă aceste subiecte într-un mod special: *De angelis* (1620),

495 Vezi Pereira și Fastiggi, *Teologia mistică a Reformei catolice,* pp. 264-271.

496 Pereira, *Suarez,* p. 59.

497 Ibidem.

De opere sex dierum (1621) și *De anima* (1621). Dumnezeu ca cauză finală include o serie de teme. Îl consideră pe Dumnezeu ca un scop în Sine, care este tema lucrării *De ultimo fine hominis* (1628), și îl include pe Dumnezeu ca legislator care îndrumă creaturile către scopurile lor proprii, care este subiectul lucrării *De legibus* (1619). De asemenea, îl îmbrățișează pe Dumnezeu ca sfințitor, aspect care se află în centrul tratatelor *De gratia* (1619 și 1651) și *De fide, spe, et caritate* (1622). De asemenea, îl include pe Dumnezeu ca fiind vrednic de adorație, aceasta fiind tema principală a *De religione* (1608-1625) și, în final, îl consideră pe Dumnezeu ca mântuitor, aspect îmbrățișat atât în *De Incarnatione* (1590-1592), cât și *în De sacramentiis* (1593-1603). Potrivit lui Pereira, „acestea sunt principalele tratate care constituie sinteza suareziană, probabil cea mai titanică întreprindere sistematică întreprinsă vreodată de un singur individ în istoria gândirii."^ [3]

5 Principalele contribuții la teologia dogmatică

O expunere sistematică a teologiei dogmatice a lui Suarez ar necesita un tratat de o carte. Astfel, în contextul de față, vom menționa patru dintre numeroasele sale contribuții la teologia dogmatică.

În primul rând, există contribuțiile lui Suarez la *mariologie*. Mulți cercetători mariani îl consideră astăzi „fondatorul mariologiei sistematice".[498] [499]Structura generală a Mariologiei lui Suarez este prezentată în cele douăzeci și trei de dispute din *De Mysteriis Vitae Christi* (adică al doilea volum al comentariului său din 1592 despre *tertia pars* a *Summei theologiae).* Aceste dispute sunt aranjate în jurul temelor: sfințirea Mariei, Maria ca Născătoare de Dumnezeu și sfințirea ei inițială (disputele 1-4), integritatea virginală a Mariei (disputele 5-6), sfințirea continuă a Mariei în evenimentele vieții sale și rolul ei în evenimentele vieții lui Hristos (disputele 7-17), harurile, meritele și sfințirea desăvârșită a Mariei în moartea și ascensiunea ei glorioasă (disputele 18-21) și venerația datorată Mariei, rolul ei de mijlocitoare și cooperarea ei cu Hristos în lucrarea de răscumpărare (disputele 22-23).

În aceste dispute, Suarez explică în detaliu motivele scripturale, patristice și teologice ale credințelor catolice în tripla virginitate a Mariei (înainte, în timpul și perpetuu după naștere). [500]El apără Neprihănita Zămislire și Adormirea Maicii Domnului a Mariei și afirmă că aceste doctrine pot fi definite dogmatic (ceea ce era și în 1854 și, respectiv, 1950). Mai mult, el oferă motive pentru care este potrivit să afirmăm că Maria a cooperat la lucrarea de răscumpărare într-un mod unic și de

498 Michael O'Carroll, CSSp., *Theotokos: O enciclopedie teologică a Sfintei Fecioare Maria* (Eurgene, OR, 2000), p. 334.

499 Vezi Robert Fastiggi, „Co-răscumpărarea Mariei conform lui Francisco Suarez, sj (1548-1617)", în *Maria la poalele crucii - IV: Mater Viventium. Actele celui de-al patrulea Simpozion Internațional despre Core-răscumpărarea Mariană* (New Bedford, MA, 2004), pp. 338-351.

500 Vezi Robert Fastiggi, „Francisco Suarez, sj (1548-1617) despre virginitatea Mariei *în partu* și dezvoltarea doctrinară ulterioară", în *Studii Mariane Volumul LVIII (2007): Virginitatea Mariei* (Dayton, OH, 2007), pp. 26-45. Suarez apără înțelegerea tradițională a virginității Mariei *în partu* , și anume că, la naștere, semnul fizic al virginității ei a fost păstrat în mod miraculos.

neînlocuit. Astfel, ea merită răscumpărarea noastră într-un mod congruent (adică, cu *meritum de congruo),* deși nu în mod condign (adică, cu *meritum de condigno),* care este rezervat doar Fiului ei.[501]

Importanța lui Suarez pentru mariologia catolică este evidentă prin faptul că este citat de sfinți canonizați precum Sfântul Ludovic Grignion de Montfort (1673-1716), autorul

501 Suarez, *Despre misterele vieții lui Hristos,* 23.1.4 (ed. Vives, vol. 19, p. 331).

al *Adevăratei Devoțiuni față de Maria* [502]și Sfântul Alfons de Liguori (1696-1787), autorul *Gloriilor Mariei,* care îl citează de mai multe ori pe Suarez spunând că ar trebui să implorăm ajutorul Mariei „pentru ca demnitatea mijlocitorului să suplinească - nevrednicia noastră" *(ut dignitas intercessoris suppleat inopiam nostram).* [503]Papa Pius al XII-lea l-a ținut, de asemenea, pe Suarez la mare stimă și se referă la el în sprijinul definiției solemne a Adormirii Maicii Domnului în 1950 [504]și pentru sărbătoarea Reginei Mariei în 1954.[505]

Suarez aduce, de asemenea, o contribuție semnificativă la *cristologie* în tratatul său *De Incarnatione.* În cele din urmă, el apără poziția scotistă conform căreia Întruparea nu a depins de căderea omului. El face distincție între motivația principală a lui Dumnezeu pentru Întrupare, care se bazează pe dorința sa de a se alătura creației, și motivația sa secundară, care este de a mântui umanitatea din păcat după ce El prevede căderea omului prin *scientia media.* [506]Suarez era atât de convins de predestinarea Întrupării încât credea că Dumnezeu a revelat îngerilor chipul lui Hristos, Cuvântul Întrupat, ca Domn al lor. Drept urmare, Lucifer, în mândria și neascultarea sa, a rezistat și i-a convins pe mulți alți îngeri să i se alăture în rebeliunea sa.[507] [508] [509]Suarez găsește susținere pentru această poziție în Scriptură (Ioan 8:44)54 și la diverși Părinți ai Bisericii, precum Lactanțiu, Tertulian și Ciprian, precum și la autorul medieval Bernard de Clairvaux.55

O a treia contribuție majoră a lui Suarez constă în *teologia harului.* Suarez a trăit controversa *De auxiliis* , când dominicanii și iezuiții încercau să explice cum omnipotența divină, prestiința și dependența umană de har puteau fi reconciliate cu liberul arbitru. Ca răspuns, Suarez a dezvoltat un sistem cunoscut sub numele de Congruism, care a fost o dezvoltare a sistemului avansat de Luis de Molina (1535-1600). Acest sistem ia în considerare nu numai prestiința lui Dumnezeu despre contingentele viitoare, ci și providența sa divină.

---

502 Vezi Louis de Montfort, *Secretul Rozariului,* n. 54 și *Adevărata devoțiune față de Maria,* nr. 40.

503 Suarez, *Despre misterele vieții lui Hristos,* 23.3.4 (ed. Vives, vol. 19, p. 336); vezi Sfântul Alfons de Liguori, *Gloriile Mariei,* trad. Rev. Eugene Grimm (Brooklyn, NY, 1932), c. III, I (p. 110) și c. [V], [I](p . [154]).

504 *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950): p. 767.

505 Vezi Denz., 3914.

506 Vezi *DeIncarnatione* 5.1-2 (ed. Vivès, vol. 17, pp. 197-220); vezi și discuția despre modul în care Suarez tratează motivele Întrupării în P. Dumont, *Dictionnaire de Théologie Catholoque,* vol. 14 (Paris, 1941), pp. 2655-2660.

507 Suarez, *De ang,* 7,13 (ed. Vivès, vol. 2, p. 881-891).

508 Suarez face referire la Ioan 8:44, în care Isus vorbește despre Diavol ca fiind „un ucigaș de la început ". El înțelege aceasta ca referindu-se la „omuciderea" lui Lucifer comisă prin răzvrătirea sa împotriva Fiului lui Dumnezeu, pe care l-a prevăzut: cf. *De ang,* 7.13 (ed. Vivès, vol. 2, p. 886).

509 Suarez , *De ang.,* 7.13 (ed. Vivès, vol. 2, p. 886).

prin care el caută să organizeze evenimentele într-un mod congruent cu un consimțământ uman liber la harul său.[510] [511] [512] [513] [514] [515] [516] [517]Papa Benedict al XIV-lea l-a menționat pe Suarez împreună cu Molina în scrisoarea sa către Marele Inchizitor al Spaniei din 31 iulie 1748 și a apărat dreptul adepților lui Suarez de a susține poziția acestuia din urmă.5 [7]

O a patra contribuție la teologia dogmatică poate fi găsită în *eclesiologia lui Suarez,* așa cum s-a menționat deja. Suarez este un mare apărător al papalității ca fiind necesară pentru unitatea Bisericii, așa cum scrie el însuși: „Este necesar să existe în Biserică o putere supremă căreia să-i aparțină guvernarea Bisericii universale a lui Hristos."58 [El] consideră că această învățătură este o doctrină *de fide* , pe care o consideră susținută de Scriptură, de Părinți și de Sinoadele Bisericii. La acea vreme, cei care se opuneau autorității papale au ridicat posibilitatea ca un papă să fie eretic. La aceasta, Suarez a răspuns că autoritatea Pontifului Roman există prin lege divină - adică, *de iure divino* - și Dumnezeu se va asigura că definițiile papale nu vor fi niciodată eronate.59 Chiar dacă [un] papă, ca persoană privată, ar putea avea o poziție eronată din ignoranță sau confuzie, Dumnezeu, în Providența Sa divină, s-ar asigura că un astfel de papă nu va face niciodată rău Bisericii. 6° După cum vede Suarez, „dacă Petru sau succesorul său ar putea înșela Biserica, aceasta nu ar fi un edificiu ferm și stabil."* [1] Hristos, însă, se roagă ca credința lui Petru să nu cedeze (cf. Luca 22: „ *ut non deficiat fides tua"),* iar acest lucru garantează că Scaunul lui Petru, prin protecția divină, nu va aduce niciodată eroare Bisericii universale.

Suarez contribuie și la o altă problemă a eclesiologiei: relația necredincioșilor (infidelilor) cu Biserica.* [2] Aici el identifică trei ordine de infideli : cei care nu doresc să creadă, chiar dacă li s-a predicat suficient; cei care nu au auzit nimic despre credința creștină; și „cei care au auzit ceva despre credința creștină, deși într-un mod inadecvat"* [3], cum ar fi turcii, sarazinii și indienii. Infidelii din prima ordine sunt pasibili de judecata și condamnarea lui Dumnezeu. Infidelii din a doua categorie se află într-o ignoranță invincibilă, iar Dumnezeu caută să găsească o modalitate pentru ca ei să fie „suficient iluminați și îndemnați la credință".64 [Pentru al treilea grup, este necesar ca aceștia] să manifeste un anumit tip de rugăciune și credință în Dumnezeu, precum și „o intenție și o dorință de

510 Despre congruism, vezi John Hardon, sj . *Istoria și teologia harului* (Ypsilanti, MI, 2002), pp. 273-275; vezi, de asemenea, De Scorraille, *François Suarez,* voi. 1, pp. 401-478 pentru o discuție detaliată a întregii controverse *De auxiliis* și a rolului lui Suarez în aceasta.

511 Denz., 2564.

512 *De Fide,* 9.6.2 (ed. Vivès, vol. 12, p. 263).

513 Vedea. ibid., 10.6.11 (ed. Vivès, vol. 12, p. 319): „...Dumnezeu a promis că Papa care îl definește nu va greși niciodată..."

514 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 12, p. 319): „Deși Dumnezeu se poate asigura că un papă eretic nu face rău Bisericii, există totuși o cale mai dulce a providenței divine."

515 Ibid., 5.8.4 (ed. Vivès, vol. 12, p. 162).

516 Vezi, în special, *De fide, spe et caritate,* tract. I (ed. Vivès, vol. 12, p. 334-360, 404-425).

517 Ilaria Morali, „Religii și mântuire: perioada modernă timpurie (1453-1650)", în *Implicarea catolică în religiile lumii: un studiu cuprinzător,* ed. Karl Joseph Becker și

mântuire”.* [5]

6 Influența și moștenirea teologică a lui Suarez

Este oarecum ironic faptul că Suarez, care a fost în primul rând un teolog, pare să fi avut o influență mai mare în domeniile metafizicii și dreptului internațional decât în teologia dogmatică. Acest lucru s-ar putea datora, în parte, preferinței puternice manifestate de Magisteriu pentru tomism încă de la *Aeterni Patris* (1879). S-ar putea, de asemenea, să se datoreze parțial respingerii interpretării lui Suarez a Decretului Sfântului Oficiu, emis la 2 iunie 1602, privind spovedania și absolvirea unei persoane absente.6 [*] Într-un Decret ulterior din 7 iunie 1603, Sfântul Oficiu a respins afirmația lui Suarez conform căreia o spovedanie ar fi invalidă numai dacă atât spovedania, cât *și* absolvirea au avut loc în absență.* [7] S-ar putea argumenta că Suarez nu făcea decât să evidențieze o ambiguitate în Decretul inițial. Cu toate acestea, o mustrare publică din partea Magisteriului, consemnată în cunoscutul *Compendiu Denzinger* , ar fi putut ridica un spectru de suspiciune pentru cei care s-ar identifica drept suarezieni. Acest lucru s-a întâmplat chiar dacă Suarez s- a supus imediat Decretului Sfântului Oficiu din 1603, iar Paul al V-lea avea să-l recunoască mai târziu pe Suarez drept un „teolog remarcabil și pios” *(eximius ac pius).*

În ciuda mustrării din 1603, apelurile la autoritatea lui Suarez nu au lipsit în secolele care au urmat morții sale. Papa Benedict al XIV-lea l-a citat ca autoritate în Brevele sale din februarie 1749 către cardinalul Henry, duce de York, pe tema validității botezului făcut de eretici.* [8] Pius al XII-lea, așa cum am văzut, l-a citat și pe Suarez ca autoritate atât pentru Dogma Adormirii Maicii Domnului din 1950,69 cât și pentru enciclica sa din 11 octombrie 1954, *Ad caeli Reginam,* despre

Ilaria Morali (Maryknoll, NY, 2010), p. 81; cf. Suarez, *De fide, spe et caritate,* tract. I (ed. Vivès, vol. 12, p. 425).

64 Morali, „Religii și mântuire”, p. 82; vezi Suarez, *De gratia,* 4.11.17 (ed., Vivès, *vol* . 8, p. 318).

65 Ibidem, p. 83; vezi Suarez, *De fide, spe et caritate,* tract. În. 10 (ed. Vivès, vol. 12, p. 427).

66 Denzinger-Hunermann, 1994.

67 Ibidem, 1995.

68 Ibidem, 2567.

69 Cf. *Acta apostolicae sedis* 42 (1950): p. 767 urm.

Regina Mariei. [70] Pe lângă aceste citări papale, numele lui Suarez este citat în mod regulat în manualele de teologie dogmatică de dinainte de Conciliul Vatican II, cum ar fi cele de Ludwig Ott/ [1] Adolphe Tanquerey/ [2] și cele patru volume ale *Sacrae Theologiae Summa* a iezuiților spanioli (1950-1951)73. Când teologia scolastică a căzut în dizgrație după Conciliul Vatican II, interesul pentru Suarez a scăzut și el, în special în rândul iezuiților. Există, însă, semne de interes reînnoit pentru scrierile lui *Doctor Eximius.* Pe măsură ce teologia catolică încearcă să se bazeze din ce în ce mai mult pe

marii teologi ai trecutului, contribuțiile remarcabile ale lui Francisco Suarez vor deveni din ce în ce mai evidente.

70 Denzinger-Hünermann, 3914.

71 Ludwig Ott, *Fundamentele dogmei catolice*, trad. Patrick Lynch (St. Louis, MISSOURI, 1954). Există nouăsprezece citări ale lui Suarez.

72 A. Tanquerey, *Sinopsis de teologie dogmatică,* 3 vol. (Paris, 1930). Există șaptesprezece citări ale lui Suarez în aceste trei volume.

73 Părinții Societății lui Isus, Facultățile de Teologie din Hispana, Profesori, *Sacred Theology Summa,* 4 vol. (Madrid, 1950-1951); există numeroase citări ale lui Suarez în fiecare volum; probabil că există aproape două sute de citări în cele patru volume la un loc.

CAPITOLUL 7

Suarez despre Metafizica și Epistemologia Universalelor [1]

Daniel Helder

1 Introducere [2]

Suarez își elaborează teoria universalelor în a șasea Dispută „Despre unitatea formală și universală" din două volume ale lucrării sale *Disputationes metaphysicae* (denumită în continuare *DM*) [3] *DM* 6 constituie, în ordine, a doua dispută, în care iezuitul examinează diverse tipuri de unitate transcendentală. Prima tratare, adică cea conținută în *DM* 5 („Unitatea individuală și principiul său"), [4] se ocupă de chestiunea unității individuale, care, în comparație cu celelalte două tipuri de unitate, este considerată privilegiată din punct de vedere ontologic. În ciuda concentrării sale principale pe aspectul metafizic al problemei, sunt luate în considerare și fațetele psihologice și, marginal, cele logice ale problemei. [5] Contrar lui Duns Scotus, a cărui tratare determină metodologic abordarea lui Suarez în *DM* 6,

1 Acest eseu a fost elaborat parțial cu sprijinul Proiectului de grant nr. P401/10/0080 „Univerzalie v rane novoveké univerzitni filosofii" (Facultatea de Teologie, Universitatea Boemiei de Sud), Fundația Cehă pentru Știință.

2 Pentru o expunere detaliată a teoriei universale a lui Suarez, inclusiv în contextul comparației cu alți adepți ai celei de-a doua scolastici, vezi Daniel Heider, *Universals in Second Scholastics. Un studiu comparativ axat pe teoriile lui Francisco Suarez sj (1548-1617), Joao Poinsot OP (1589-1644) și Bartolomeo Mastri da Meldola OFMConv. (1602-1673)/Bonaventura Belluto OFMConv. (1600-1676)* (Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2014).

3 Suarez, *DM* 6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 201-250).

4 *DM* 6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 145-201).

5 Psihogeneza universalelor și evaluarea succintă a diferitelor feluri de intenții sunt discutate și în *De anima* (de acum înainte *DA*) în partea a doua a întrebării *„Utrum in rebus materialibus cognoscat intellectus nostersingularia"* a Dispuției a 9-a, *„Depotentia intellective* ". În ceea ce privește *De anima* , voi cita din ediția critică a lui Salvador Castellote *Francisco Suarez Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima,* disponibilă la < http://www.salvadorcastellote.com/investigacion.htm >. În ceea ce privește tratatele de logică, din păcate nu sunt disponibile nici Comentariul lui Suarez la *Organonul lui Aristotel* , nici Comentariul lui Porfiry *Isagogé* . Despre destinul tratatelor logice ale lui Suarez, cu gradul ridicat de probabilitate elaborat de Suarez în timpul predării sale la Segovia în prima jumătate a anilor 1570, vezi Raoul De Scorraille, *François Suarez de la Compagnie de Jesus,* 2 vol. (Paris, 1911), 1:416. Suarez însuși își anunță intenția de a compune un tratat logic despre predicabile. Vezi *DM* 6.8.5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 233).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930_008

Iezuitul spaniol ajunge la universalii abia după ce tratează problema complicată a unității individuale. Inversarea procedurii lui Scotus (evidentă în *Ordinatio* 2.3.1), dată de existența naturii comune ca punct evident de plecare , prefigurează în mod clar amplasarea și „reglarea" opusă a teoriei lui Suarez.

În contextul Disputei lui Suarez, mă voi concentra asupra nucleului său metafizico-epistemologic, care corespunde cu ceea ce în tratatele logice din epoca lui Suarez este prezentat mai mult sau mai puțin sub titlurile „ *De universale in communi "* sau „ *De universale secundum se".* Acest nucleu se află în primele șase secțiuni , și parțial în secțiunile a șaptea și a opta ale *DM* 6. Concentrat pe problema metafizică centrală a fundamentului ontologic al conceptelor noastre universale și a psihogenezei lor, precum și pe evaluarea ontologică a diferitelor tipuri de universale și intenții, următoarele probleme vor fi lăsate deoparte: calitatea și suficiența diviziunii universalului logic în cinci predicabile;[518] [519]natura distincției dintre gradele metafizice superioare (de exemplu, animalitate și raționalitate); [520]problema predicării propriu-zise a așa-numitelor abstracte metafizice („umanitatea este animalitate"); [521]și problema fundamentelor fizice ale intențiilor logice, adică din ce principii hilomorfe derivă genul și diferența.[522] [523] [524]

Terminologia lui Suarez este tradițional scolastică. Unitatea individuală, proprietatea de a fi o entitate singulară, este definită prin incomunicabilitatea și indivizibilitatea multor instanțe de același fel ca entitatea originală (divizată). Unitatea universală, în schimb, este caracterizată prin comunicabilitate și divizibilitate în indivizi de același fel ca entitatea divizată. Urmându-l pe Porfirie, Suarez susține că universalele nu sunt comunicabile în părți, așa cum o prăjitură poate fi împărțită de membrii unei familii. Nici nu este împărtășită succesiv, așa cum o mașină la mâna a doua este împărtășită de toți proprietarii săi temporari. Unitatea universală, mai degrabă, este unitatea care este comunicabilă tuturor instanțelor sale ca întreg, în același timp. [Prin] utilizarea termenului „comunicabilitate", Suarez susține în mod explicit definiția lui Aristotel a universalului ca fiind capabil să fie în mulți și, de asemenea, predicabil de mulți. [2] Suarez îmbrățișează tipologia banală a universalelor, și anume, universale în cauzalitate (*universale in causando*), universale în semnificație sau reprezentare (in significando sau repraesentando), universale în ființă *(in essendo)* și universale în predicație *(in praedicando).* În delimitarea regresivă a subiectului din *DM* 6 (în secțiunea a opta), Suarez observă că primele două tipuri de universale nu sunt, de fapt, universale și, prin urmare, se află în afara obiectului cercetării. Cauza universală (Dumnezeu) ca atare, fiind eminamente ființa singulară, este universală doar în ceea ce privește efectele sale

518 Duns Scotus, *Hirotonirea* a II-a, d. 3, întrebarea 1 (ed. Vatican, vol. 7, pp. 391-516).

519 Vezi în principal *DM* 6.8.5-15 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 233-236).

520 *DM* 6,9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 236-244).

521 Ibid., 6.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 244-247).

522 Ibid., 6.11 (ed. Vivès, vol. 25, p. 247-250).

523 Paul Vincent Spade, *Cinci texte despre problema medievală a universalelor: Porfiriu, Boethius, Abelard , Duns Scotus, Ockham,* trad. Paul Vincent Spade (Indianapolis, Cambridge, 1994), px

524 Suarez consideră predictibilitatea ca fiind proprietatea aptitudinii de a fi în mulți. Vezi *DM* 6.8.2 (ed. Vivès, vol. 25, p. 232).

(eterogene). Același lucru este valabil și pentru universalul în semnificație și reprezentare . Ca termeni comuni (scriși sau rostiți) sau ca concepte formale (actele mentale prin care lucrurile sunt asimilate), acestea sunt complet singulare. Ele pot fi considerate universale numai atunci când sunt interpretate ca semne care reprezintă sau semnifică multitudinea singularelor. Prin urmare, doar al treilea și al patrulea tip *(in essendo* și *in praedicando)* de universal sunt în mod direct relevante pentru elaborarea detaliată a universalelor de către Suarez în *DM* 6.[525] [526] [527] [528]

2 Unitate formală și individuală

Accentul pus pe prioritatea ontologică a individualității, susținut de afirmația lui Suarez conform căreia principiul individuației este întreaga entitate *(entitas tota), i* [4] găsește un ecou puternic chiar la începutul dm *6.* Ar trebui să spunem că unitatea individuală este singurul tip de unitate transcendentală, fiind nu doar extensional, ci și intensional echivalentă cu unitatea transcendentală? Deși la începutul dm *5* Suarez susține că extinderea unității individuale este atotcuprinzătoare deoarece toate ființele - fie ele reale, fie doar posibile - sunt singulare, el adaugă importanta calificare „imediat". Astfel, prin intermediul individualității lor, se poate spune că și naturile extramentale sunt ființe reale *(entia realia)* . De asemenea, conținutul *DM* 4.9 (imediat precedent *DM* 5) sugerează că și naturile îndeplinesc definiția unității (transcendentale), care este privarea de diviziune în predicatele lor formale sau esențiale. De exemplu, cuvântul „om *ex definitione"* nu poate fi divizat formal în predicatele „om" și „non-om". *Mutatis mutandis,* același lucru se poate spune și despre predicatele generice (și superioare).1 [5]

Trebuie spus că, susținând acest tip de indiviziune esențială naturilor ca atare, Suarez se clasează în tabăra largă a autorilor care invocă teoria lui Avicenna despre indiferența esenței? [6] După cum se știe în general, interpretarea afirmației lui Avicenna „calitatea de cal este doar calitate" - care implică faptul că esența unui cal este dată exclusiv de predicatele sale quidditative - a devenit obiectul a diverse interpretări începând cu secolul al XIII-lea. Două interpretări, însă, au devenit de departe cele mai influente. Prima, stabilită de Duns Scotus, afirmă că natura comună extramentală diferă de diferența individuală prin intermediul unei distincții formale *(distinctioformalis),* considerată de scotiștii mainstream drept distincția *actuală* într-un lucru în sine *(ex natura rei).* Alături de această interpretare, natura comună trebuie considerată nu numai conform predicatelor sale quidditative *(* predicatele per se primo modo), ci și împreună cu predicatele *per se secundo modo,* dintre care unitatea care urmează entității unei naturi este relevantă pentru noi. Conform celei de-a doua abordări, inițiată de Aquinas, nu există nimic mai mult decât o așa-numită distincție

525 Vezi *DM* 6.8.2 (ed. Vivès, vol. 25, p. 232). Vezi și ibid., 6.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 201).
526 Vezi ibid., 5.6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 180-188).
527 Ibid., 4.9.13-14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 144-145).
528 Avicenna Latinus, *Free of Philosophy Prima sive Scientia Divine NX,* Critical Edition de S. van Riet și E. Peeters (Leuven, Leiden, 1980), p. 227-2

virtuală *(distinctio virtualis)* între gradele metafizice date. Gradele diferă virtual, în același mod în care diferitele „virtuți" de a încălzi și de a usca diferă în cauza lor, de exemplu, în soare. Ambele virtuți, însă, sunt de fapt unul și același lucru, deși sunt capabile să producă două efecte diferite. În mod similar, două grade discriminabile sunt capabile să ocazioneze două noțiuni diferite în intelectul nostru. [529]Spre deosebire de Scotus, Aquinas neagă fără echivoc orice distincție de mijloc între alteritatea reală și cea conceptuală. Pentru el, natura comună este considerată doar conform predicatelor quidditative?[530]

Teoria lui Scotus suferă două interpretări diferite în *DM* 6. Prima expunere poate fi caracterizată ca fiind lipsită de caritate, respingându-l pe Scotus din cauza realismului său excesiv. A doua, pe de altă parte, este conciliantă, vizând armonizarea teoriilor ambilor filozofi. Curentul lipsit de caritate din expunere poate fi observat chiar de la începutul dm *6.1* Suarez [531]susține că teza lui Scotus despre distincția formală dintre natura comună și diferența individuală duce inevitabil la o stare de fapt în care unitatea formală rămâne *literalmente* una și aceeași în lucruri. Deși interpretarea iezuitului pare să nu nege multiplicarea *fizică* a unității formale, sistemul metafizic al lui Suarez nu permite nicio altă distincție decât distincțiile reale (care pot cuprinde și distincții modale) [532]și conceptuale.

Distincția formală a lui Scotus, în redarea lui Suarez, devine astfel adevărata distincție sensu *stricto.*[533] [534] [535] [536] [537] [538]

529 Vezi *DM* 7.1.5 (ed. Life, vol. 25, p. 251).

530 În ceea ce privește Avicenna ca piatră de hotar în metafizica occidentală, vezi Joseph Owens, „Common Nature: A Point of Comparison between Tomistic and Scotistic Metaphysics", *Medieval Studies* 19 (1957): 1-14.

531 *DM* 6.1.2 (ed. Vives, vol. 25, pp. 201-202).

532 Distincția modală extrinsecă este un tip de distincție reală, în care extremele sale sunt separabile doar asimetric. În timp ce statul pe scaun (*sessio*) este separabil de Petru (care stă pe scaun), Petru nu este separabil de statul său pe scaun. Vezi *DM* 7.1.16-26 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 255-260).

533 În ceea ce privește critica lui Suarez asupra teoriei distincției formale a lui Scotus ca tip real de distincție, vezi *DM* 7.1.13-15 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 254-255). Desigur, teoria distincțiilor a lui Suarez poate fi văzută drept cauza comună a interpretărilor sale destul de infide ale lui Scotus. Vezi Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realitat in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Hamburg, 1990), pp. 229-234.

534 Cât despre eticheta „Problematicistul" în legătură cu Suarez, vezi Jorge J.E. Gracia, *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography* (New York, 1992), pp. 268-273.

535 *DM* 6.1.2 (ed. Vivès, vol. 25, p. 201).

536 Aristotel, *Metafizică,* trad. Hugh Tredennick (Cambridge, Mass., Londra, 1996), 1016b31-1017a4.

537 Vezi Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 3. p. 1, q. 1 (ed. Vatican, vol. 7, p. 398). Vezi și *DM* 6.1.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 202).

538 Duns Scotus, *Hirotonirea* a II-a, d. 3. p. 1, întrebarea 1 (ediția Vaticanului, vol. 7, p. 394). Vezi și B. Ioannis Duns Scotus, *Întrebări super cărți Metaphysicorum Aristotelis,* Cărți VI-IX, Lib. VII, q. 18, ed. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, F. Kelley, G. Marci, T. Noone și R. Wood (St. Bonaventure, NY, 1997), p. 345.

2.1 *Scotus despre natura comună conform DM 6.1*

Deși este corect să-l considerăm pe Suarez „Problematicianul", care caută în principal soluții la probleme, contextul istoric (scolastic) în cazul său nu poate fi ignorat.22 După cum s-a sugerat deja, principalul său punct de plecare întruchipează teoria lui Scotus despre unitatea mai puțin numerică a naturii extramentale. Ce argument, totuși, ar putea oferi în sprijinul afirmației că natura extramentală - cu unitatea sa formală - este *literalmente* comună și una pentru mulți indivizi? [23] Suarez prezintă patru argumente, dintre care le voi discuta doar pe primele trei, deoarece ultimul este de fapt doar o versiune extinsă a celui de-al treilea argument . În primul rând, bazându-se pe autoritatea lui Aristotel, Suarez susține că modurile unității, inclusiv unitatea speciei și genului, nu sunt conceptuale, ci reale.24 Tipurile date de unitate trebuie, prin urmare, acceptate ca proprietăți reale (*passiones) ale ființei. Suarez face referire și la* [a] cincea carte a *Metafizicii* (capitolul 15), pe care o folosește însuși Scotus. Aici, Aristotel confirmă statutul real al unității speciei și genului prin legătura cu o relație reală de similaritate , care nu poate fi disociată de noțiunea de unitate. Dacă o relație reală este *reală,* trebuie să aibă un fundament real, care trebuie considerat un aspect parțial identic în ambele extreme? [5] În al doilea rând, Suarez aduce în discuție argumentul că un obiect, în măsura în care este un obiect, este în mod natural anterior actului cognitiv? [6] Obiectul este natura extramentală, care este obiectul definiției reale. Astfel, natura nu își poate avea definibilitatea prin eficiența intelectului. Dacă intelectul ar fi cel care ar oferi unui lucru definibilitatea sa, definițiile ar trebui să fie situate în intelect. Atunci, intelectul ar fi singurul dispozitiv care conferă unitatea necesară lucrului extramental. Totuși, acest lucru ar distruge, în consecință, caracterul real al definiției esențiale și al cercetării științifice în general. Afirmația că Petru și Pavel sunt definiți de una și aceeași definiție presupune astfel o unitate reală comună amândurora.[539] [540] [541]Suarez prezintă apoi un al treilea argument, și anume că unitatea formală a unei naturi extramentale trebuie văzută ca tipul complet al unității transcendentale, deoarece fiecare privare de diviziune implică și corespunde unității și entității. În mod distinct, Suarez introduce aici binecunoscuta evitare tomistă și susține că natura ca atare este una și comună doar negativ.

Aici, este potrivită o scurtă digresiune asupra teoriilor lui Aquinas și Caietan . Ce înțelege de fapt Caietan, unul dintre principalii susținători ai teoriei unității negative, prin sintagma „comunitatea negativă" a unei naturi? Conform lucrării *De ente et essentia de Aquinas,* textul fundamental pentru toate versiunile tomiste ale realismului moderat, natura considerată în mod absolut *(natura absolute considerata)* nu poate fi nici una, nici multiple, nici singulară, nici universală. Într-o legătură directă cu Avicenna, Aquinas afirmă că, ca atare, natura are doar predicate quidditative. Dacă ar fi intrinsec una, nu s-ar putea particulariza; în mod similar, dacă ar fi multiple, nu ar putea deveni una prin abstractizarea intelectului. Prin această afirmație, Aquinas neagă

539 Ibidem. (ed. Vatican, vol. 7, p. 403). Vezi *DM* 6.1.4 (ediția Experiență, vol. 25, p. 202).

540 Toma de Aquino, *Despre ființă și esență,* cca. 2. < http://www.corpusthomisticum.org/oee .html >.

541 Thomas de Sutton (în tratatul *De natura generis)* atribuie deja acest tip de unitate naturii ca atare.

de fapt *orice* unitate naturii considerate în mod absolut? [8] În faimosul său comentariu la tratatul în cauză, Caietan interpretează negarea unității naturii considerate în mod absolut de către Aquinas ca o negare doar a unității numerice. Sub puternica influență a scoțiștilor patavieni (în frunte cu Antonio Trombetta), Cajetan (deși nu a fost primul tomist care a susținut-o)29 atribuie naturii ca atare un tip special de unitate, și anume unitatea formală. Totuși, rezistând mai multor puncte doctrinare scotiste, Cajetan susține că unitatea formală dată este una și comună doar negativ și deficient. Într-o analogie cu o suprafață (exemplul folosit de Suarez) în ceea ce privește culoarea sa, trebuie să se considere că, dacă suprafața ar fi intrinsec *(per se)* albă, de exemplu, nu ar putea deveni non-albă, iar dacă ar fi intrinsec non-albă, nu ar putea deveni albă. De asemenea, natura ca atare nu este nici una (universală), nici multiple (singulare), deoarece ambele ajung la ea doar pe baza condiției sale existențiale . Ceea ce este tipic pentru Cajetan este că caracterul său negativ (indiferent) este asigurat nu de quiditatea sa, ci doar de condiția sa specifică (status), care, în cazul naturii considerate în mod absolut, este singurătatea (izolația) sa. Ori de câte ori se pierde acea singurătate, dispar și comunitatea și unitatea negativă.[542] De aceea, pentru Cajetan, natura ca atare nu poate fi înțeleasă ca fiind literalmente comună.

Această teorie, care afectează unitatea negativă și comunitatea naturii ca atare, este contestată decisiv de scotiști. [543]Natura considerată în mod absolut ca fiind formal nedivizată, chiar existând extramental în singularuri, trebuie considerată formal una și, prin urmare, formal comună. Nu izolarea naturii ca atare o face comună și a cărei condiție ontologică se pierde în singularuri , ci, mai degrabă, quiditatea însăși cu proprietățile sale necesare, printre care se remarcă unitatea cu caracterul său comun și indeterminat. Concepută ca unitate deplină *ex natura rei,* distinctă de diferența individuală și considerată ca o proprietate transcendentală, unitatea formală comună în singularuri nu poate fi pierdută.[544] [545] [546]

2.2 *„Nominalizarea" lui Scotus de către Suárez*

Teoria lui Suarez se bazează pe patru concluzii pregnante. În timp ce prima poate fi evaluată ca fiind pe deplin în armonie cu poziția lui Scotus, celelalte trei manifestă o tendință ce poate fi numită „nominalizarea lui Scotus". Prima concluzie implică o unitate formală *„per se",* care aparține extramental naturii sau esenței. Este o unitate reală deoarece, așa cum arată argumentele pentru Scotus, negarea diviziunii esențiale

542 Thomas of Vio, Cajetan, *In De ente et essentia D. Thomas Aquinas,* Commentaria, ed. PM-H. Laurent (Torino, 1934), Capitolul IV, p. 93; 96-97.

543 Vezi, de exemplu, Bartholomeus Mastrius, *Cursus philosophicus integer, Metaphysica,* Venice, publicat de Nicolaum Pezzana, 1727, Disp. IX: „Despre natura comună sau universală", pp. 96-105.

544 Vezi Duns Scotus, *Hirotonirea* a II-a, d. 3, p. 1, întrebarea 1 (ed. Vatican, vol. 7, p. 404); vedea. *DM* 6.1.5, 7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 202).

545 *DM* 6.1.8 (ed. Vivès, vol. 25, p. 203).

546 *DM* 5.2 pare să indice, *la prima vedere,* că singura modalitate inteligibilă de adăugare a unui lucru individual la natura comună este atunci când natura comună este un lucru extramental, existent independent de singulare, la care, în consecință, se adaugă un alt lucru. Totuși, aceasta ar fi o concepție complet înșelătoare, deoarece Suarez a decis în mod decisiv

este, de asemenea, reală.33 A doua, în conformitate cu ceea ce se arată în *DM* 5.2, unde doctrina despre statutul ontologic al diferenței individuale este dată ca fiind adăugată doar conceptual conceptului obiectiv al naturii comune.4 Suarez afirmă că unitatea formală este distinctă doar conceptual de unitatea individuală. Iezuitul este sigur că doar acest tip de distincție este dovedită de argumentele lui Scotus menționate mai sus. Cu toate acestea, ceea ce dovedesc toate argumentele în numele haecceității formal distincte este de fapt propria opinie a lui Suarez, și anume că diferența individuală este distinctă doar virtual de natura specifică. Dacă diferența individuală diferă de natura specifică doar conceptual, nu se poate aștepta nimic mai mult în cazul distincției dintre unitatea individuală și cea formală.35 A treia concluzie este doar o confirmare a atitudinii anti-scotiste generale a lui Suarez: unitatea formală, susține el, nu poate fi considerată *ex natura rei* distinctă de unitatea individuală. Chiar dacă unitatea individuală poate fi exclusă din natura comună și astfel considerată *in ratione* ca fiind de fapt diferită, natura specifică este cu adevărat o ființă reală numai atunci când există în indivizi. În sine, ea nu prezintă suficientă robustețe entitativă pentru a constitui extrema extramental distinctă. Nicio altă ființă decât un individ (fie *in actu* , fie *in potentia)* nu poate fi o ființă reală *(ens reale),* și anume o ființă care are o aptitudine pentru existența actuală, obiectul adecvat al metafizicii lui Suarez 36. O a patra concluzie, corolarul coexistenței unității individuale și formale, afirmă că unitatea formală, în măsura în care există în lucrurile însele, nu poate fi susținută ca fiind comună multora, deoarece este multiplicată (deși entitatitiv, ceea ce pentru Suarez înseamnă de fapt în toate aspectele extramentale posibile) de atâtea ori câte indivizi există. În eliminarea de către Suarez a domeniului formalităților (realităților) metafizice prin absorbția fizică (entitativă) a entității extramentale, nicio altă concluzie nu ar fi putut fi anticipată. Dacă singura unitate extramentală deplină este unitatea individuală, naturile specifice trebuie să fie (fizic) multiplicate și în lucrurile însele. Niciun lucru extramental nu poate fi de fapt numit fizic sau metafizic (în sensul dimensiunii *sui generis* a formalităților scotistice) comun. Prin urmare, unitatea formală a naturii extramentale și a comunității sale trebuie considerate ca două lucruri diferite.3 7

neagă o astfel de existență. Singura modalitate de a înțelege chestiunea „adăugării" este că ceea ce se adaugă este natura specifică, înțeleasă la nivelul conceptului obiectiv, care este lucrul extramental în măsura în care este cunoscut. Suarez distinge astfel două sub-întrebări în problema adăugării „ *res individual"* la natura specifică. Prima privește obiectul adăugat, care trebuie conceput ca real. A doua întrebare se referă la modul de adăugare, care, în schimb, trebuie considerată ca ceva care apare „ *per rationem".* Vezi *DM* 5.2.16 (ed. Vivès, vol. 25, p. 153).

35 *DM* 6.1.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 203).

36 Referitor la definiția lui *ens reale* sau *essentia realis,* vezi *DM* 2.4 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 87-92). Vezi și *DM* 6.1.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 203-204).

37 *DM* 6.1.11-12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 204).

S-a spus că Suarez consideră argumentele lui Scotus ca dovedind de fapt propria concluzie. Cum, totuși, reinterpretează Suarez argumentele menționate mai sus din teoria lui Scotus? Ce dovedesc ele de fapt? Suarez este convins că acestea sunt, cel

mult, o dovadă că unitatea și caracterul comun al naturii specifice sunt fundamentale. Mai mult, caracterul comun fundamental nu este comunitatea literală, ci asemănarea calificată a indivizilor de același fel, care prezintă toți unitățile formale multiplicate definite prin intermediul aceleiași indiviziuni formale. Independent de operația de înțelegere, indivizii de același fel nu sunt un lucru cu unitatea adevărată. Unitatea formală este astfel pe deplin în acord cu multiplicarea numerică (entitativă). Este incompatibilă doar cu disimilaritatea esențială. [547]Numai dacă indivizii sunt diferiți în măsura în care sunt de neconceput prin conceptul formal comun, atunci unitatea formală a lucrurilor date le poate fi negată. [548]Deși Suarez subscrie la afirmația lui Scotus conform căreia natura nu își are definibilitatea prin intermediul intelectului, el observă că aceasta este valabilă doar fundamental și de la distanță. Definițiile reale nu se află propriu-zis în lucruri, ci în intelect . Contrar lui Scotus, pentru Suarez, orice condiție impusă unei definiții reale este departe de a fi legată de presupunerea existenței naturii comune * *ex natura rei**, diferită de diferențele individuale. [549]Realitatea sa este suficient justificată de presupunerea esenței extramentale, considerată exclusiv în predicatele sale quidditative.[550]

3 Unitate formală și universală

După expunerea sa asupra unității formale, Suarez evaluează ontologic unitatea universală. S-a spus că unitatea formală este unitate reală, deși, ce-i drept, una deficitară . În loc să fie o unitate cu adevărat pozitivă, este multitudinea indivizilor , legați printr-o afinitate esențială înrădăcinată în unitățile formale ale esenței fiecărui singular. Unitatea universală, pe de altă parte, include două note în definiția sa, și anume unitate și comunicabilitate. Fără a fi una, nu poate fi considerată un universal, ci cel mult un agregat de lucruri *(ensper accidens)*. Mai mult, lipsită de comunicabilitate, unitatea universală s-ar transforma în unitate individuală.[551]

3.1 *Suârez despre distincția dintre unitatea formală și cea universală*

Afirmând că unitatea formală este pluralitatea indivizilor în esență similari, orice identificare a unității formale cu unitatea universală este exclusă dinainte de Suarez. Unitatea formală singură nu este suficientă pentru unitatea de natură universală (prima concluzie). Ulterior, sunt aduse trei argumente afiliate.

(1) Unitatea unui lucru universal, în măsura în care este universal, trebuie să fie unitatea care îi este *specifică* . Nu poate aparține unui singular în măsura în care este un singular. Totuși, exact asta se întâmplă cu unitatea formală. Deși unitatea formală nu necesită intrinsec diviziune materială, nu necesită nici să fie concepută ca universală. Fiind

547 Ibid., 6.1.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 205).
548 În ceea ce privește această definiție a asemănării sau similarității fundamentale, vezi James F. Ross, „Suarez despre universale", *The Journal of Philosophy* 59 (1962): 736-748, p. 745.
549 *DM* 6.1.13 (ed. Vivès, vol. 25, p. 204-205).
550 Ibid., 6.2.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 206).
551 Ibid., 6.2.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 209).

indiferentă față de ambele, ea poate exista în același timp fiind în ambele condiții, adică ca particularizată și ca universalizată.

(2) Unitatea universală, în măsura în care este universală, nu poate fi multiplicată după un număr. Dacă ar fi așa, și unitatea specifică ar fi divizibilă numeric. Prin urmare, s-ar obține același număr de feluri ca și numărul de indivizi. *Omul universal* s-ar multiplica astfel în Petru și Pavel, care ar deveni, în consecință, reprezentanții exclusivi ai propriei specii. Suarez subliniază că unitatea universală nu este ceea ce este divizat, ci mai degrabă ceea ce este participat de inferiorii săi și ceea ce face ca particularurile să fie una (de exemplu, de același fel).[552] [553](3) Unitatea universală exprimă nediviziunea mai multor lucruri într-un lucru care este denumit universal unul, astfel încât niciunul dintre acele lucruri inferioare conținute sub ea, luat în sine, nu posedă acea unitate universală întreagă.44 Prin urmare, unitatea universală (specifică) trebuie considerată ca întregul cvasi-potențial, despre care, spre deosebire de unitatea formală, nu se poate spune că este compusă prin sine și în sine dintr-o entitate individuală. Unitatea universală nu este întregul actual, care exprimă indiviziunea formală multiplicabilă, ci întregul potențial prin intermediul căruia toate lucrurile sunt una. [554]Se poate concluziona că toate aceste argumente arată că unitatea universală alcătuiește un tip distinct de unitate, diferită atât de unitatea individuală, cât și de cea formală. Deși include indiviziunea formală, diferă și de aceasta. În plus, necesită nediviziune și dispoziție (proximă) pentru a fi în multe[555]

În ceea ce privește a doua concluzie, Suarez oferă afirmația așteptată: unitatea naturii universale *ca* universală nu este reală și nu se află în lucruri, în măsura în care acestea există în realitate independent de operația înțelegerii. Prin această afirmație, Suarez pare să excludă *prima facie tout court* opinia că unitatea universală ca atare poate fi cumva întemeiată pe lucruri extramentale.[556] Doar unitatea individuală și cea formală sunt necondiționat reale. Cu toate acestea, singura specificație în cazul unității formale, nu în ceea ce privește realitatea sa, este faptul că unitatea formală, strict vorbind, nu este o unitate, ci relația de similaritate . Mai mult, relația de similaritate nu este doar insuficientă, ci și inutilă pentru a fi universală. Nu trebuie să fie *efectiv* instanțiată de pluralitatea de instanțe esențial similare. Astfel, natura raiului poate fi universală fără presupunerea existenței unei multitudini actuale de instanțe similare ale naturii. Ceea ce este indispensabil aici este doar comunicabilitatea sa dispozițională.[557]

552 Vezi și Porphyry, *Isagogé,* ed. și trad. Paul Vincent Spade, p. 6.

553 Este necesar să se facă distincția între „nediviziune" și „indiviziune". În timp ce indiviziunea (formală) nu exclude diviziunea numerică (materială), nediviziunea unității universale o face. În ceea ce privește această terminologie distinctă în limba engleză, vezi Francis Suarez, *On Formal and Universal Unity,* trad. James F. Ross (Milwaukee, WI, 1964), p. 45.

554 *DM* 6.2.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 209).

555 *DM* 6.2.11 (ed. Vivès, vol. 25, p. 209-10).

556 În *DM* 3.2, se va specifica identificarea de către Suarez a „unității rațiunii" cu unitatea universală. Un lucru poate fi afirmat dinainte. Dacă unitatea universală ar fi în întregime unitatea rațiunii, ar fi dificil să se justifice prezența sa în proiectul *metafizic al lui Suarez* , care este dedicat tipurilor de unitate transcendentală (adică reală).

557 *DM* 6.2.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 210-211).

3.2 *Fonseca despre unitatea universală și aptitudinea de a fi în mulțime*

Principala provocare la adresa doctrinei lui Suarez despre unitatea naturii universale nu este reprezentată de Scotus, ci mai degrabă de Pedro da Fonseca (1528-1599). Fără exagerare, se poate spune că Fonseca reprezintă una dintre cele mai puternice influențe istorice asupra doctrinei universale a lui Suarez. Cu toate acestea, acest impact este predominant negativ.[558]

În *Comentariul său la Metafizica lui Aristotel* (cartea a 5-a, capitolul 28, întrebarea 3), Fonseca avansează patru concluzii, dintre care a treia și a patra devin ulterior obiectul criticii lui Suarez. Primele două pot fi considerate ca fiind în armonie cu gândirea lui Suarez. Acestea afirmă: (1) unitatea universală nu este - unitatea numerică proprie lucrurilor singulare; și (2) unitatea lucrurilor universale nu poate fi căutată în genul unității formale, deoarece unitatea formală este multiplicată, în timp ce unitatea universală exclude o astfel de multiplicare. După prima parte a celei de-a treia teze, Fonseca susține că unitatea universală trebuie să fie specifică lucrurilor universale. Până aici, nu există niciun dezacord cu Suarez. Cu toate acestea, Fonseca adaugă apoi că o astfel de unitate poate aparține lucrurilor universale numai în măsura în care acestea sunt *anterioare* determinării (contracției) lor prin particularități. Fonseca este clar în ceea ce privește faptul că, fiind particularizate, acestea își pierd în mod necesar aptitudinea de a fi în multe. De aceea, natura omului ca atare nu poate preempta *per se* (intrinsec) această unitate. Dacă ar avea-o, atunci ar trebui să o aibă și atunci când este particularizată. O poate avea doar *per accidens,* adică prin intermediul statutului său absolut de singurătate (izolare), care este înțeleasă de Fonseca ca fiind condiția anterioară naturală determinării particulare. Astfel, numai având unitatea de precizie *(unitas praecisionis)* poate avea și aptitudinea de a fi în mulți. A patra concluzie, unitatea de precizie ca tip distinct de unitate, trebuie concepută ca un amestec de unitate formală și numerică. Prin virtutea apartenenței la natură, are ceva de unitate formală, cu care nu este totuși identică, deoarece unitatea formală nu este capabilă să justifice atribuirea unui număr unei naturi comune. Este clar ca lumina zilei, însă, că într-adevăr numărăm naturi, de exemplu, spunem că natura umană și cea ecvestră sunt două naturi. Prin urmare, elementul unității numerice nu poate fi limitat doar la singularele afectate de accidentul cantității. Ca atare, trebuie deschis și entităților care au unitatea de

558 În ceea ce privește compararea doctrinelor filosofice ale lui Suarez și doctrina mai realistă a lui Fonseca, vezi Stephen Menn, „Suarez, Nominalism and Modes", în *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, ed. Kevin White (Washington, Dc, 1997), pp. 201-225.

precizie.[559] [560]Unitatea formală în sine nu poate fi considerată o garanție suficientă a atribuirii unității numerice naturii universale datorită multiplicării sale. De aceea, unitatea de precizie trebuie să aibă și unitate numerică. Alături de aceasta, există multe predicate aparținând exclusiv naturii considerate în mod absolut, care nu îi aparțin nici intrinsec ca predicate quidditative, nici ca fiind particularizate, ci doar datorită statutului său absolut anterior contracției prin particularități. Ca exemple, Fonseca menționează predicate precum „a nu fi generat", „a nu fi corupt", „a nu exista cu adevărat" și „a nu merge".-" [1]

Cum înțelege Fonseca aptitudinea lucrurilor universale de a fi în multe? Urmând doctrina lui Fonseca despre unitatea preciziei, aptitudinea nu poate fi obținută de natura comună la singulari. Spre deosebire de Scotus și Suarez, Fonseca afirmă că nicio natură la singulari nu poate avea aptitudinea îndepărtată de a fi în multe.[561] [562] [563]Fonseca aduce trei argumente pentru acest punct. (1) Teoria care funcționează cu noțiunea de potență la distanță, identificată cu unitatea formală a naturii extramentale, nu poate fi corectă deoarece nu se poate presupune determinarea și indeterminarea simultană în același lucru numeric și conform aceluiași aspect. Astfel, natura umană în Petru este pe deplin determinată față de Petru într-un mod care în prezent nu își poate păstra indeterminarea față de existența în Pavel. S-ar putea obiecta că indeterminarea naturii umane față de pluralitatea indivizilor este, la urma urmei, compatibilă cu determinarea față de Petru, deoarece determinarea și indeterminarea sunt concepute conform unor aspecte *(rationes) diferite.* Odată ce natura umană este înțeleasă ca determinată față de Petru, într-un alt moment poate fi considerată ca fiind natural anterioară contracției individuale, deoarece, ca atare, nu este în sine singulară. Fonseca replică că, dacă ambele unități ar fi compatibile, s-ar putea spune că Petru dispune în prezent de cunoașterea obișnuită a gramaticii grecești, și anume, după dobândirea acesteia, și nu dispune de aceeași cunoaștere obișnuită în măsura în care precede temporal acea

559 Petrus Fonseca, *Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Jesu: In Metaphysicarum Aristotelis Stagiritae* [în continuare *In Metaphysicarum],* Lib. 5 Met., c. XXVIII, întrebarea III, secțiunea I-II, Moștenitorii lui Lazăr Zetzner (Köln, 1615), pp. 959-960. Aceeași teorie poate fi găsită și în tratatul lui Thomas de Sutton, *De natura generis,* pe care Fonseca, la fel ca toți adversarii săi, îl atribuie în mod fals lui Aquinas (vezi Fonseca, ibid., p. 968). Referitor la aceeași atribuire făcută de Suarez, vezi *DM* 6.3.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 211). Referitor la opinia generală din secolul al XVI-lea conform căreia *De natura generis* este scrierea autentică a lui Aquinas, vezi Ester Caruso, *Pedro Hurtado de Mendoza e la Rinascita del nominalismo nella Scolastica delSeicento* (Florența, 1979), pp. 74-75, nota 125. „...deși în natura animală nu există unitate sau pluralitate după natura de a fi primită în multe lucruri inferioare, întrucât poate fi primită într-unul și în multe, există totuși în natura însăși, luată în mod absolut și după natura de a nu fi considerată în lucrurile inferioare, o anumită unitate, întrucât definiția sa este una, iar numele său unul, după cum este clar" (Thomas de Sutton, *De natura generis,* c. 4, < http://www.corpusthomisti cum.org/xpg.html>).

560 Fonseca, *În Metaphysicarum,* sect. IV, p. 967.

561 În ceea ce privește opinia lui Scotus, vezi Scotus, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis,* Lib. VII. Metafizică, q. 18 (Sf. Bonaventura, 1996), pp. 347-348.

562 Fonseca, *În Metafizică,* q. IV, secțiunea 4, pp. 979-980.

563 Fonseca, *În Metafizică,* q. IV, secțiunea 4, p. 980.

dobândire. Totuși, aceasta nu este nimic mai puțin decât o contradicție.5 [3] (2) Dacă natura umană din Petru ar avea aptitudinea de a fi în Pavel, atunci natura singulară a lui Petru ar putea fi în Pavel. Totuși, aceasta ar transforma unitatea singulară într-o unitate comunicabilă, ceea ce implică, de asemenea, o contradicție.5 [4] (3) Presupusa aptitudine îndepărtată a naturii umane poate fi fie numeric una și aceeași în toate singularele, fie multe și particularizate. Prima alternativă implică o stare de fapt absurdă care ar împiedica, printre altele, însăși posibilitatea creației și anihilării. Dacă numeric unul și același om ar fi în toate ființele umane, Pavel nu ar putea fi creat deoarece natura umană numeric aceeași ar exista deja în Petru. În mod similar, Petru nu ar putea fi anihilat deoarece omul numeric același ar rămâne în continuare în Pavel. A doua posibilitate nu este mult mai bună. Având în vedere că aptitudinea de a fi în mulți este multiplicată, de unde primește natura umană unitatea sa numerică, care este necesară pentru unitatea universală? Unii susținători ai acestei opțiuni răspund că unitatea numerică este asigurată de conceptul comun care reprezintă natura umană ca fiind numeric o singură specie. O puternică predilecție pentru realismul complet îl împiedică totuși pe Fonseca să fie de acord cu această afirmație. Fonseca este sigur că un astfel de răspuns nu este altceva decât un pas ocolitor, derivând în mod ilegitim unitatea a ceea ce este reprezentat din ceea ce reprezintă, prin care se comite un *circulus vitiosus* . Adepții celei de-a doua opțiuni pot fi de acord cu răspunsul lui Fonseca și pot afirma că, pentru a desemna natura umană ca fiind numeric un lucru universal, este necesar să se recurgă la unitatea formală a naturii umane, de data aceasta concepută nu ca multiplicată în singulari, ci precis ca fiind comună. Nici măcar această soluție nu poate fi acceptată însă (deși este, de fapt, îmbrățișată de Suarez). Pentru Fonseca, ceva nu poate fi numit numeric unul prin intermediul unității, care în sine nu este numeric unul. Unitatea formală, deși luată precis, nu poate fi niciodată numeric una.

Natura umană poate fi considerată ca fiind numeric una doar prin intermediul a ceea ce Fonseca numește unitatea de precizie.[564] [565]Dispoziția dată trebuie să fie ceva pozitiv, ceea ce pentru Fonseca nu este altceva decât un mod potențial sau aptitudinal pe care natura îl posedă înainte de contracția sa în singulare. Fonseca identifică acest mod cu modul pe care un efect îl are în timp ce se află încă în cauza (cauzele) sa (sale). Modul potențial, responsabil pentru capacitatea naturii de a fi în multe, este considerat modul separabil (extrinsec), care nu aparține naturii intrinsec, ci doar contingent. Îi aparține numai atunci când are statutul special de potențialitate menționat mai sus, care este anterior statutului de actualitate ocazionat de determinarea sa prin particularități. Când natura este redusă la actualitate din potențialitate, unitatea de precizie, împreună cu modul său potențial, se pierde în mod necesar.5 [6]

3.3 *Respingerea de către Suárez a ideii de unitate de precizie a lui Fonseca*

În analogie structurală cu Fonseca, Suarez distinge, de asemenea, între predicatele care aparțin naturii *per se* și cele care îi aparțin datorită solitudinii sale . Termenul *per se (secundum se)* desemnează legătura necesară dintre un predicat și subiect. De exemplu,

564 Ibidem, q. IV, s. 4, pp. 980-983.
565 Ibidem, q. IV, s. 2, pp. 974-975.

predicatele „animal” și „rațional” aparțin *per se* „omului”, deoarece ambele sunt părți quidditative ale definiției „omului”. Același lucru se poate spune despre proprietăți *(propria),* cum ar fi a fi ridicol (*esse risibile).* Dacă termenul *per se* este înțeles în acest sens quidditativ, Suarez este de acord cu Fonseca că unitatea universală nu aparține *per se* naturii. Este clar că unitatea de precizie nu face parte din legătura necesară dintre subiect și predicat. Cu toate acestea, sintagma *per* se poate considera și în sensul de „considerat solitar (absolut)”. După această expunere, fiind tot în acord cu Fonseca, Suarez spune că predicatele atribuite naturii în acest fel îi aparțin doar contingent prin intermediul unei anumite condiții „existențiale”. Totuși, în timp ce pentru Fonseca singurătatea naturii este statutul aparținând naturii anterior particularizării sale, Suarez respinge fără echivoc această afirmație ca fiind complet de neconceput. Pentru el, nu există predicate aparținând naturii, care este luată conform acestui statut potențial. Toate predicatele menționate mai sus pot fi ușor demonstrate ca aparținând naturii doar *a posteriori,* fie ca fiind partea intrinsecă a unui singular, fie ca fiind abstractizate de intelect.[566] [567] [568]

Fiecare ființă și unitate, dacă trebuie să fie reală, trebuie să fie fie singulară, fie să existe în particularități. Astfel, afirmația care susține că unitatea extramentală a preciziei se pierde atunci când este contractată de particularități comite o ofensă evidentă împotriva acestei premise. Dacă unitatea dată a preciziei ar dispărea atunci când este contractată de particularități, nu ar putea exista nici ca singulară, nici ca parte a sa. Se poate obiecta că unitatea extramentală a preciziei aparține naturii conform ființei sale esențiale (*esse essentiae),* niciodată conform ființei sale existențiale (*esse existentiae).* Deși conform ființei existențiale poate exista doar ca particularizată sau intenționat, nu este mai puțin adevărat că conform ființei esențiale poate (în plus) exista „absolut”. Suarez respinge această obiecție prin referire la obiectul adecvat al metafizicii, care pentru el este ființa reală. Ființa reală, conform lui Suarez, nu poate fi considerată fără trăsătura aptitudinii reale de a fi (actual). Dacă aspectul producibilității actuale ar lipsi, o ființă reală ar fi imediat înlocuită de o ființă a rațiunii (*ens rationis).* Dacă unitatea de precizie nu poate aparține naturii ca existentă în singulari, atunci nu poate aparține naturii, care are dispoziția de a fi oricare dintre acestea. Mai mult, unitatea extramentală de precizie nu poate aparține naturii luate potențial, deoarece nu poate aparține acesteia ca fiind *in actu.* Paralelismul universalității și individualității în ordinea ființei actuale și potențiale exclude asimetria ontologică susținută de Fonseca.58 Aceeași distincție găsită între natura comună și diferența individuală a unui lucru existent trebuie considerată în cadrul unei ființe posibile.59

Dar predicatele negative care se presupune că susțin că natura are unitatea de precizie? Aceste predicații nu sunt, pentru Suarez, altceva decât echivoc sofistic. Predicatele din propoziții precum „natura ca atare nu este generată” nu se referă la natura care are unitatea extramentală de precizie, ci doar la natura care apare în

566 *DM* 6.3.6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 213-214); vezi și ibid., 6.3.2 (ed. Vivès, vol. 25, p. 212).
567 În ceea ce privește acest paralelism, vezi și *DM* 5.5.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 178).
568 *DM* 6.3.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 212-213).

indivizi sau în intelect. Recurgerea la teoria lui Fonseca, în plus, poate fi evitată prin următoarele analize. În primul rând, propozițiile pot fi înțelese ca fiind valabile în ceea ce privește natura care are unitatea de precizie formată de intelect. Prin contracție, în particularități, naturile devin generabile și coruptibile; fiind abstractizate, pe de altă parte, devin rezistente la devenire *(fieri).* Dacă sunt - interpretate în acest fel, propozițiile negative pot fi considerate adevărate, deoarece naturile abstractizate fac abstracție și de la *„hic et nunc",* și astfel de la - coruptibilitate. Prin primirea unității raționale de precizie, acestea se întâmplă să fie cel puțin negativ omniprezente și eterne. [569]În al doilea rând, propozițiile date pot fi demonstrate ca fiind astfel fără rezerve, și anume, în felul în care naturile ca atare nu sunt în niciun fel generate și corupte. Dacă sunt citite în acest mod, propozițiile nu sunt adevărate. Se susține că, cel puțin prin existența lor în indivizi, ele sunt supuse *'feri'.* Astfel, cel puțin în mod secundar, ele sunt generabile și coruptibile. În al treilea rând, aceste propoziții pot fi expuse după cum urmează: „Natura ca atare nu este generată (coruptă) în mod esențial în primul mod *(per se primo modo),* ci numai prin intermediul indivizilor, în care există." Dacă sunt interpretate în acest mod, ele pot fi considerate adevărate. Cu toate acestea, atunci nu este vorba despre naturile care au unitatea extramentală de precizie, ci doar despre naturile existente în indivizi. Trebuie concluzionat că predicatele menționate mai sus, conform lui Suarez, nu aparțin naturilor care au o unitate extramentală de precizie, ci numai naturilor existente în indivizi sau abstractizate în intelect.[570]

3.4 *Suárez despre dispoziția de a fi în mulțime*

Refuzul unității extramentale a preciziei îl determină pe Suarez să respingă și teoria modului potențial a lui Fonseca, care există în natura universală înainte de determinarea sa prin particularități. În ciuda faptului că nu există nicio mențiune explicită a lui Fonseca în *DM* 6.4, întregul *„Dico secundo"* poate fi considerată o critică implicită continuă a doctrinei lui Fonseca. [571]Dispoziția de a exista în multe lucruri, susține el, nu poate fi proprietatea reală aparținând naturii comune înainte de operarea intelectului. În primul rând, dacă natura poate fi considerată ca fiind precisă doar de intelect, atunci analogic, dispoziția de a fi în multe poate aparține naturii doar așa cum este precisă de intelect. În al doilea rând, această dispoziție poate aparține fie naturii luate ca existentă, fie ca inexistentă. Nu se poate aparține acesteia ca existentă, însă, deoarece nu există decât dacă este individualizată prin identitate. Cu toate acestea, nu se poate spune că îi aparține ca inexistentă nici pentru că același principiu guvernează individualitatea și universalitatea în ordinea...

569 Prin utilizarea termenului „etern negativ", Suarez se referă la Aquinas, și anume la *ST* I, q. 16, a. 2, ad 2. În cele din urmă, universalele pot fi numite eterne doar în raport cu un intelect etern , care este intelectul divin. Vezi *DM* 6.7.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 231).

570 *DM* 6.3.4 (ed. Vivès, vol. 25, p. 213).

571 Ibid., 6.4.6-9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 218-220).

a ființei actuale și posibile. Astfel, aptitudinea dată nu poate fi considerată o proprietate aparținând naturii independente de înțelegere. În al treilea rând, modul aptitudinal de a fi la mulți nu își găsește locul în sistemul metafizic al lui Suarez. Modul extrinsec poate fi considerat doar ca ființa reală (parazitară față de *„rez"-ul* său), care nu poate fi ceva ce nu poate exista *in actu.* Fiind numit real și pozitiv, trebuie *ipso facto* inclus în extensia ființei reale. Cu toate acestea, dacă *ex definitione* nu poate exista în afara cauzelor sale, nu are sens să-l acceptăm ca „real" și, prin urmare, ca fiind anterior înțelegerii.[572] [573] [574] [575]

Suarez trece apoi la al doilea *„Dico" negativ,* de data aceasta concentrat pe ceea ce el numește interpretarea ultrarealistă a lui Duns Scotus, care susține că dispoziția de a fi în multe apare în natură în măsura în care există „ *a parte rei* "14. Critica este subliniată de analogia lui Suarez dintre materia primă și forma substanțială și dintre natura comună și diferența individuală, pe care o atribuie susținătorilor tezei. Conform afirmației, natura comună a lui Petru își păstrează dispoziția îndepărtată de a fi în Pavel în același mod în care materia primă, fiind informată de forma substanțială a lui Petru, își păstrează capacitatea îndepărtată de a fi în Pavel. Chiar dacă nu are potențialitatea proximă de a fi în Pavel, deoarece este împiedicată de forma substanțială a lui Petru, ea poate fi o parte a lui Pavel, cu condiția ca forma substanțială a lui Petru să fie înlocuită de forma substanțială a lui Pavel. Același lucru este valabil și pentru aptitudinea naturii comune de a fi sub diferența individuală a lui Petru de a fi în Pavel. Suarez renunță la această analogie făcând referire la distincția crucială dintre aceste două tipuri de compoziție: compoziția hilemorfă, ca distincție între două ființe incomplete, este reală,*' [5] în timp ce compusul naturii comune și al diferenței individuale este doar conceptual (având-și fundamentul în lucruri). De aceea, natura comună existentă în Petru nu poate pierde diferența individuală a lui Petru și dobândi diferența individuală diferită a lui Pavel în același mod în care se întâmplă în schimbul succesiv de forme substanțiale în materia primă numeric aceeași.66

După ce a eliminat două teorii rivale, Suarez ajunge la propria sa concluzie în două părți. În primul rând, dispoziția unei naturi comune către a fi în multe este doar indiferență sau non-repugnanță care își are baza în natura în sine *(secundum se).* În al doilea rând, *„in actu"* aparține naturii doar în măsura în care natura suferă o abstractizare a intelectului. Prin această dublă concluzie, Suarez, așa cum recunoaște el

572 Ibid., 6.4.6-7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 219-220).

573 Despre interpretarea ultrarealistă a lui Scotus care susține că natura comună există la singulare „ *per inexistentiam",* vezi Johannes Kraus, *Die Lehre des Johannes Duns Skotus OFM von der Natura communis. Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik* (Freiburg, Paderborn, Paris, 1927), p. 65.

574 Contrastul dintre două tipuri de compozite este și mai evident atunci când se ia în considerare reificarea materiei prime de către Suarez. În virtutea faptului că materia primă are actul entitatitiv *(actus entitativus),* intervenția divină poate exista fără forma substanțială. Vezi *DM* 15.9 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 532-536).

575 *DM* 6.4.2 (ed. Vivès, vol. 25, p. 216-217).

însuși, susține poziția lui Cajetan și a altor tomiști.[576] [577] [578]Cum explică însă acest lucru? Suarez își expune concluzia ridicând cele două interpretări posibile ale afirmației sale conform cărora non-repugnanța față de ființa în mulțime își are baza în natura în sine. Conform primei interpretări, se poate spune că non-repugnanța față de ființa în mulțime aparține în sine și pozitiv naturii în virtutea unității sale formale. În mod previzibil, Suarez consideră această interpretare neverosimilă. Dacă ar fi așa, indiferența dată ar trebui să fie inseparabilă de natură și, prin urmare, ar trebui să o însoțească peste tot, adică și în realitatea extramentală, ceea ce nu este compatibil cu accentul pus de Suarez pe particularizarea acesteia. A doua interpretare susține, pe de altă parte, că non-repugnanța față de ființa în mulțime nu este ceva pozitiv în virtutea unității formale, ci doar ceva negativ în virtutea unității sale formale, care este luată în mod absolut *(ex vi unitatis suae formalis precise sumptae).* Suarez îmbrățișează această a doua interpretare. S-a spus că unitatea formală este în sine indiferentă față de unitatea individuală. Repugnanța față de existența naturii în mulți nu provine astfel din unitatea formală, ci din unitatea individuală. Ceea ce este important este că baza dată acestei non- repugnanțe față de existența în mulți este pentru Suarez nu ceva care ar exista exclusiv ca abstractizat de intelect, ci ca ceva *existent în lucrul însuși (in re existens).* Cu toate acestea, Suarez nu gândește la puterea îndepărtată ca la o potență (metafizică), suprapusă de actul metafizic distinct „ *ex natura rei"* , ci doar ca la condiția naturală a unei naturi finite, motiv pentru care multiplicarea indivizilor în cadrul aceleiași specii nu îi este repugnătoare.6 [9]

A doua parte a *lucrării „Dico" a lui Suarez* rezultă din cele spuse mai sus. Non-repulbarea actuală a naturii față de a fi în mulțime nu este suficientă pentru ca aceasta să nu fie determinată din sine, cu condiția să aibă o determinare din altă parte (diferența individuală). Trebuie să fie absolut și complet *(simpliciter)* indiferentă. Acest tip de indiferență nu poate fi atribuit nici naturii existente anterior determinării sale de către indivizi, nici naturii care există extramental în lucrurile însele, ci numai naturii în măsura în care există obiectiv în intelect.[579] [580] [581] [582]Astfel, Suarez – condus

576 Pentru Cajetan, concepția despre natură considerată în mod absolut nu este compatibilă cu condiția „existând în afara sufletului". Natura umană existentă extramental nu poate fi niciodată considerată ca fiind negativ comună. Fiind negativ comună, ea poate fi considerată doar atunci când este considerată extramental și în sine (Cajetan, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis,* p. 96). Ipoteza mea interpretativă este că poziția lui Cajetan, spre deosebire de cea a lui Suarez, a condus la două interpretări diferite. Deși Cajetan este înclinat să admită validitatea expunerii susținute de Suarez - a fi comun se referă negativ la natura existentă în lucrurile singulare extramentale - accentul tomist pus pe singurătatea naturii, la urma urmei, poate fi acceptat și ca o indicație certă că Cajetan consideră natura considerată în mod absolut în sensul lui Fonseca al unității de precizie.

577 *DM* 6.4.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 220).

578 *DM* 6.4.12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 220-221).

579 Ibid., 6.4.11 (ed. Vivès, vol. 25, p. 220).

580 Ibid., 6.5.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 222).

581 Ibid., 6,6 (ed. Vivès, vol. 25, p. 223-228).

582 Nu se poate întâmpla acest lucru, deoarece chestiunea intențiilor logice și a predicabilelor, în comparație cu discuțiile ample comune în tratatele logice ale contemporanilor lui Suarez, este

de etosul conciliant al iezuitului – declară această afirmație ca fiind banală și atribuită nu doar lui Aristotel, Averroes, Albert cel Mare, Aquinas, Durandus, Giles al Romei și tuturor tomiștilor, ci chiar și lui Scotus, în ciuda faptului că „cuvintele sale sunt deosebit de echivoce”.^ [1]

4 Epistemologia Universalelor și Intențiilor

În ciuda faptului că contextul din *DM* 6 este metafizic, Suarez dedică întreaga a șasea secțiune problemei psihogenezei universalelor și intențiilor.72 În contextul universalelor, cuvântul ” *intentio”* are un dublu sens: termenul operațiilor intelectuale (așa-numita *intentio intellectua)* și intenția logică (a doua), care este construită pe prima. Motivul pentru care Suarez tratează problema psihogenezei universalelor în întreaga secțiune a *DM* 6 nu este de a oferi cea mai completă elaborare posibilă a problematicii complexe a universalelor în toate fațetele sale disciplinare/ [3] , ci mai presus de toate de a deschide calea pentru evaluarea ontologică a diferitelor tipuri de universale, dintre care se remarcă universalele metafizice *(universale metaphysicum)* și logice *(universale logicum)* .

4.1 *Actele directe și comparative ale intelectului*

S-a spus că unitatea universală trebuie identificată cu unitatea rațiunii. La fel ca alți scolastici, Suarez presupune că intelectul, în virtutea imaterialității sale , este puterea excepțională capabilă să genereze universalitate. Rămâne de răspuns prin ce tip de act intelectual apare. Sunt prezentate trei opțiuni , toate având propria lor psihologie ramificată, complet conturată în *De anima.*[583] [584] [585] [586] [587]Prima opțiune este intelectul agent *(intellectus agens),* care, prin abstracție din imagini *(phantasmata),* produce direct speciile inteligibile *(species intelligibilis)* reprezentând quidditatea universală a unui singular material. Intelectul pasiv *(intellectus possibilis),* pe de altă parte, este receptaculul și este complet diferit de intelectul agent, deoarece funcția sa principală este receptaculul și reținerea speciilor reprezentative universal, abstrase anterior de intelectul agent. La nivelul reprezentării intenționale, dematerializarea speciilor

tratată doar marginal.

583 În contextul intențiilor, cele mai importante sunt aspectele legate de speciile intenționale (inteligibile), actele intelectuale și cuvântul mental (speciile exprimate). Din păcate, toate aceste aspecte nu pot fi abordate în cadrul acestui eseu. Vezi *DA* 5.1-5.

584 Aristotel, *Despre suflet,* ed. și trad. W. S. Hett (Cambridge, Massachusetts, Londra, Anglia, 2000), 4iyb22-24.

585 Vezi *DM* 5.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 161-175).

586 În ceea ce privește teoria lui Suarez despre cunoașterea intelectuală a singularelor materiale, vezi *DA* 9.3.1-11. În ceea ce privește prezentarea lucidă a teoriei lui Suarez despre cunoașterea intelectuală a singularelor și universalelor, vezi James B. South, „Singular and Universal in Suarez's Account of Cognition”, *Review of Metaphysics* 55 (2002): 785-826.

587 Referitor la teoria lui Suarez a speciilor inteligibile *(specie inteligibilis),* vezi Leen Spruit, *Species intelligibilis. De la percepție la cunoaștere,* vol. 2 (Leiden, New York, Koln, 1995), pp. 294-306.

sensibile din *phantasmata materiale* este echivalentă cu dezindividualizarea lor. În timp ce cunoașterea senzorială (așa cum spune Aristotel)75 este legată de cunoașterea directă a particularităților sensibile, intelectul, la nivelul cunoașterii directe și imediate, este limitat la abstractizarea aprehensivă a quidităților materiale. După cum se știe, Suarez este un critic acerb al tuturor versiunilor principiului material al individuationis^ 6 și al afirmației epistemologice conform căreia singularele materiale sunt înțelese de intelect doar indirect prin convertirea lor în *phantasmata.77* Pentru Suarez, dematerializarea speciilor sensibile singulare nu poate fi considerată ca implicând dezindividualizarea lor. Cel mult, poate fi văzută ca spiritualizarea sau elevarea lor de la ordinea materială la cea spirituală. Funcția reprezentativă a unei specii intenționale rămâne în esență aceeași. Individul trebuie cunoscut direct de intelect, prin intermediul speciilor lor proprii și distincte? 8 După cum se știe, prin această critică se detașează Suarez de Aquinas, pentru care singularele materiale sunt cunoscute doar indirect și prin intermediul reflecției asupra imaginilor senzoriale. Această critică singură dovedește că teoria complexă a universaliilor a lui Suarez, în ciuda puternicei asemănări cu teoria lui Aquinas și a lui Cajetan, nu poate fi considerată o pură ramificație a tomismului.

Având în vedere punctul de plecare epistemologic, formulat deja în notele la prelegerile sale ținute la Segovia în anii 1570 (publicate postum în *De anima,* 1621), Suarez admite alte două opțiuni, pe care nu le consideră reciproc exclusive. Astfel, universalele pot apărea fie prin actul absolut precis al intelectului pasiv, prin care natura este înțeleasă și separată de individualitatea sa conform esenței sale (natura) și *„rațiunii" sale formale precise,* fie pot fi produse prin actul colativ sau comparativ, prin care natura, direct prescindită de particulare, este raportată la lucruri, în care există extramental și din care a fost abstrasă. Conform primei opțiuni, aceasta susține că, după concepția de către intelect a conceptului propriu și distinct al lui Petru (punctul de plecare epistemologic pentru Suarez), acesta ajunge să separe natura comună a lui Petru de diferența sa individuală (ambele fiind *in re* practic distincte). Trebuie spus că, contrar interpretărilor care îl consideră pe Suarez un reprezentant al unei forme rudimentare de conceptualism dependentă în esență de *abstractio per confusionem™, precizia obiectivă directă (abstractio per praecisionem),* realizabilă pe un eșantion unic , este cea care separă una dintre componentele metafizice extramentale de cealaltă. Fiecare comparație dintre Petru și Pavel conform aspectului comun „a fi om" presupune deja izolarea precisă a acelei esențe comune. Chiar dacă refuzul repetabil al iezuitului față de afirmația că similaritatea sortală (univocă) trebuie să se bazeze pe unitatea parțială extramentală, care este *„ex natura rei"*

distinctă de diferența individuală,[588] [589]Suarez lucrează cu noțiunea de esență identică, generabilă prin actul precis direct al intelectului, pe care o consideră a fi presupunerea inevitabilă a fiecărei comparații de particulare . Fără însăși detectarea acelei esențe identice, lucrurile similare nu ar putea fi identificate ca similare. [590]De aceea, compararea particularităților vine doar *după* precizia obiectivă a universalului absolut.

Lăsând la o parte universalul dobândit prin actul precis direct, universalul complet (logic) trebuie gândit în primul rând ca entitate relațională. [591]Ca atare, el apare, așa cum s-a sugerat, prin compararea unei naturi abstracte cu naturile sale inferioare, care vine după compararea pluralității de singulare de același fel sau de același gen (inferioarele nu trebuie să fie doar singulare extramentale, ci și intențiile logice, cum ar fi speciile). Prin compararea naturii cu inferioarele sale se obține o noțiune a universalului respectiv. Suarez este încrezător că universalul abstract prin actul precis constituie fundamentul proxim pentru acel universal respectiv. Universalul direct (rezultatul actului precis) nu poate fi considerat universalul respectiv, deoarece este doar entitatea absolută, asemănată de Suarez cu ideea lui Platon de a exista intelectual. Chiar dacă universalul direct este expus relațional - și, ca atare, este înzestrat cu „accidentul" indiferenței și cu dispoziția de a fi în multe lucruri, ceea ce implică aspectul relațional - relația dată este relația reală și transcendentală. Relația transcendentală, după cum se știe, este pe deplin compatibilă cu existența realității absolute.[592]

4.2 *Evaluarea ontologică a primei și celei de-a doua intenții*

Spre deosebire de teoria psihologică a intențiilor a lui William de Ockham, care consideră conceptele semne naturale (actele de intelegere), adică acte (mentale) singulare inerente subiectiv minții, registrul lui Suarez este mai larg. [593]Dacă trebuie să

588 Abstracția *per confusionem* implică doar producerea de concepte analogice. Conceptele originate de acest tip de abstractizare nu sunt univoce, deoarece diferențele contrare și incompatibile sunt de fapt contopite în ele. Interpretarea lipsită de milă a lui Suarez este prezentată, de exemplu, în Francisco L. Peccorini, „Lupta lui Suarez cu problema Unului și a Mulților", *The Thomist* 36 (1972): 433-471; „Cunoașterea Singularului: Aquinas, Suarez și Interpreții Recenți", *The Thomist* 38 (1974): 605-655.

589 Vezi *DM* 6.9.19-20 (ed. Vivès, vol. 25, p. 242-243).

590 Vezi ibid., 6.6.11-12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 228). Refuzul similar al interpretării lui Suarez ca o asemănare grosolană a nominalismului este prezentat în Walter Hoeres, „Wesenheit und Individuum bei Suarez", *Scholastik* 37 (1962): 181-210, în special p. 210.

591 Însăși etimologia cuvântului „universal" sugerează aspectul relațional al unuia deasupra multora, al unuia împotriva multora și al unuia în mulți. În ceea ce privește afirmația lui Suarez referitoare la natura respectivă a universalului *qua* universal, vezi, de exemplu, *DM* 6.6.5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 225).

592 Vezi *5.3.30* ; *DM* 47.4.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 803); ibid., 6.6.8 (ed. Vivès, vol. 25, p. 227).

593 În ceea ce privește doctrinele lui Ockham despre intenții, vezi Larry Hickman, *Modern Theories of Higher Level Predicates. Second Intentions in the Neuzeit* (München, 1980), pp. 38-42 (primele intenții), pp. 73-84 (secundele intenții). Concepția lui Suarez despre prima și a doua intenție este una

se ofere o teorie satisfăcătoare a predicării, conform lui Suarez nu se pot atinge doar conceptele subiective care aparțin rigid categoriei de calitate. Ceea ce este conceput atunci când cineva înțelege *omul* nu se încadrează în categoria calității, ci în categoria substanței. Mai mult, o entitate singulară (concept subiectiv) nu poate fi predicată despre o altă entitate singulară. Semnul mental al *omului,* de exemplu, nu poate fi spus despre semnul mental al lui *Petru.* Acestea sunt motivele care l-au determinat pe Suarez să îmbrățișeze, pe lângă conceptele formale, și conceptele obiective, al căror statut ontologic variază în funcție de conținutul dat al unuia sau altuia concept.[594]

S-a spus că natura denumită universal, în conformitate cu ceea ce autorii scolasticii moderne timpurii numeau în mod obișnuit universalul fizic (material) *(universale physicum, materialiter sumptum),* există extramental. Este etichetată „fizică" deoarece este determinată de particularități prin intermediul cărora este supusă și accidentelor și schimbărilor sensibile, care sunt domeniul filosofiei naturale. În același timp, însă, universalul fizic nu este în întregime extrinsec investigațiilor metafizice și logice. El prezintă unitatea formală care aparține investigației metafizice care tratează tipurile de unitate transcendentală. Mai mult, unitatea formală poate fi găsită și printre ființele imateriale, cum ar fi Dumnezeu, ceea ce o face cu atât mai mult obiectul metafizicii. [595]Ca atare (cel puțin indirect), ea aparține și logicii, deoarece constituie fundamentul îndepărtat al intenției (sau al celei de-a doua intenții) a universalității.[596] [597] [598]

Așa cum este denumită extrinsec, natura fizică „îmbrăcăminte" ființa obiectivă; devine conceptul obiectiv. Pe lângă conceptul formal *(prima intentio seu conceptus formalis),* Suarez acceptă și prima intenție obiectivă (*prima intentio objectiva).* Este

dintre numeroasele dovezi că autoritatea lui Ockham, în ceea ce privește teoria lui Suarez despre universale, nu trebuie supraestimată. Cât despre diferențele substanțiale dintre Suarez și Ockham la nivelul statutului ontologic al conceptelor universale, vezi Carlos P. Norena, „Ockham and Suarez on the Ontological Status of Universal Concepts", *The New Scholasticism* 3 (1981): 348-362.

594 În ceea ce privește prezentarea „realistă" a statutului ontologic al conceptului obiectiv de către Suarez, vezi în principal *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 64-65).

595 *DM* 6.2.11 (ed. Vivès, vol. 25, p. 210).

596 Ibid., 6.8.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 232). Vezi și *DA* 9.3.22.

597 Ca exemplu al unei anumite ambiguități intrinseci a conceptului obiectiv la Suarez, urmăriți discuția ilustrativă dintre Jorge J. E. Gracia și Norman J. Wells. Vezi: Jorge J. E. Gracia, „Suarez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?", *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991): 287-310; Norman J. Wells, *„Esse Cognitum* and Suarez Revisited", *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 339-348; Jorge J. E. Gracia, „Suarez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit", *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 349-354.

598 Ca reprezentant al evaluării ontologice, conform căreia primele intenții obiective sunt ființe ale rațiunii, vezi, de exemplu, teoria scotistului franciscan, Constantine Sarnanus (d. 1595). Despre expunerea detaliată a teoriei lui Sarnanus, vezi Larry Hickman, *Modern Theories of Higher Level Predicates. SecondIntentions in the Neuzeit,* pp. 44-47. În ciuda asemănării doctrinare cu tomiștii, diferența de accent poate fi observată în impactul ontologic al procedeului de denominare extrinsecă.

adevărat că evaluarea ontologică a primei intenții obiective este una dintre cele mai dificile probleme din filosofia lui Suarez în general și nu putem aprofunda detaliile discuției aici.88 Cu toate acestea, găsim suficiente dovezi textuale că, în comparație cu scoțiștii și tomiștii,89 teoria lui Suarez despre intenția obiectivă este dispusă să admită ambele evaluări, adică ca implicând atât ființa reală, cât și cea rațională. Prima intenție obiectivă este natura abstractă *(natura abstracta),* care există doar intelectual. Două aspecte trebuie distinse în geneza sa. În prima fază, intenția dată nu este nici ceva existent în natura extramentală (nu există ca abstractizată), nici un fel de ființă a rațiunii (care își are originea doar atunci când este gândită în maniera a ceva real). Tocmai acea reflecție „ca și cum", însă, nu a avut deja loc. Deci, ce poate fi acea primă intenție obiectivă? Ar trebui spus că prima intenție obiectivă este o ființă diminuată (*ens diminutum),* situată între ființa reală și cea rațională? Pentru a depăși paradoxul, trebuie luate în considerare două principii (dispozitive) de bază utilizate de Suarez. În primul rând, există distincția menționată mai sus între esență și condiția sa „de a fi abstractizată", iar în al doilea rând, există interpretarea idiosincratică a noțiunii de denumire extrinsecă ca mijloc prin care prima intenție obiectivă ia ființă. Ce înțelege însă Suarez prin denumirea extrinsecă? James F. Ross, folosind analogia atribuirii pentru o explicație a acestui concept, spune că, în contextul denumirii universale a intelectului, denumirea extrinsecă este „un fel de referință secundară în care același termen este folosit pentru a se referi atât la lucrul care are proprietatea semnificată în primul rând de acel termen, cât și la lucruri legate în diferite moduri de faptul că ceva are proprietatea semnificată de acel termen". 90 Universalitatea denumită extrinsec de intelect apare în primul rând în actul intelectual (conceptul formal), care este forma denumitoare reală. Acea formă denumitoare, concepută ca analog primar al conceptului analogic de „universalitate", prezintă relația transcendentală cu lucrul denominat (analogatul secundar), care este între timp luată tocmai fără reflectarea sa asupra condiției sale. Ca atare, acea formă denumitoare este doar o ființă reală, așa cum este universalul fizic. Ambii factori , inerenți actului intelectual identificat cu denumirea extrinsecă , sunt reali. De aceea, dacă se consideră precis denumirea extrinsecă ca

Nu la fel de târziu ca și cunoașterea reflexivă (cum este la Suarez) este cea care formează de fapt ființa rațiunii, ci deja actul direct al denominațiunii extrinseci. Diferența este dată în mare măsură de diferențele doctrinare semnificative în problemele epistemologice, cum ar fi natura cuvântului mental și a speciilor inteligibile. Pentru diferența în evaluarea ontologică a denominațiunii extrinseci între Suarez și Ioan de Sfântul Toma, vezi Theo Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache* (Leiden, New York, Copenhaga și Köln, 1987), pp. 202-203; 210-214. Cât despre Ioan de Sfântul Toma despre denominațiunea extrinsecă și importanța sa ontologică, vezi Johannes Poinsot, *Cursus Philosophicus Thomisticus,* vol. 1: *Ars Logica seu deforma et materia ratiocinandi* (Hildesheim, Zürich, New York, 2008), p. 304.

90 James F. Ross, *Despre unitatea formală și universală,* p. 10.

Actul rezultat din forma reală, dirijat prin intermediul relației transcendentale la

lucrul real, nicio ființă a rațiunii nu poate fi încă inventată.[599]

Ceea ce este crucial pentru Suarez este că condiția de universalitate apare la suprafață doar prin intermediul unei reflecții a intelectului asupra unei anumite condiții, care este „adăugată" naturii prin actul precis anterior. Numai după reflecția intelectului asupra condiției de „a fi abstract" și de „a fi indiferenți față de mulți", mintea ajunge la conștientizarea faptului că natura abstractă are „forma" de „a fi dezbrăcată de diferența individuală". Prin această reflecție , intelectul „cvasi-efectuează" următoarea operație intelectuală, și anume actul comparativ sau colativ, prin care natura abstractă este legată cognitiv de cele inferioare ale sale. Prin această colaționare, se stabilește relația rațiunii cu a doua intenție (intențiile de ordin superior). Fundamentul său proxim apare doar prin intermediul reflecției asupra cvasi-proprietății („a fi abstract"), pe care natura, ca subiect al relației raționale, o dobândește prin intermediul actului precis direct al intelectului pasiv. Proprietatea dată, gândită ca și cum ar fi o proprietate reală, constituie fundamentul relației de rațiune date.9 [600]Comparativ cu relația reală, aceasta este, desigur, deficitară din punct de vedere ontologic, deoarece fundamentul, subiectul și, de asemenea, termenii săi (în special în cazurile în care comparăm natura generică cu specia) nu sunt reali, ci doar raționali.[601] [602] [603]Revenind la problema statutului ontologic al primei intenții obiective, evaluarea surprinzătoare *, prima facie, a lui Suarez* pare acum mai inteligibilă: *înainte* ca intelectul să raporteze natura abstractă la cele inferioare ale sale, natura abstractă – și anume, prima intenție obiectivă – nu trebuie considerată o ființă a rațiunii, ci ceva inclus în sfera ființei reale *(sub latitudine entis realis)? [4]*

Pentru Suarez, însuși actul comparației este conceput ca a doua intenție formală *(secunda intentio formalis)? [5]* Mai mult, a doua intenție formală este considerată actul care „construiește" pe cunoașterea obiectivă anterioară a primei intenții obiective, care este asimilată reflexiv. Această primă intenție obiectivă asimilată reflexiv, și nu natura denumită direct, este cea pe care Suarez o identifică cu universalul metafizic. Prin analogie cu prima intenție formală, a doua intenție formală *(notitia comparativa)* este calificată drept ființa singulară reală. Cazul celei de-a doua intenții obiective (*secunda Intentio objectiva)* este însă diferit. Fiind natura asimilată *qua* asimilată și ca fiind rațional legată de inferioarele sale, ea poate fi considerată nimic altceva decât relația rațiunii. Această relație a rațiunii sub care se află natura este ceea ce Suarez a numit universalul logic *(universale logicum).* Cu toate acestea, administrarea sa este în primul rând sarcina dialecticianului, nu a

599 *DM* 54.2.14 (ed. Vivès, vol. 26, p. 1021-1022).

600 Ibid., 6.6.4, 8-9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 225, 227-228). Vezi și ibid., 54.2.15-16 (ed. Vivès, vol. 26, p. 1022-1023).

601 *DM* 54.6.1 (ed. Vivès, vol. 26, p. 1039).

602 Vezi ibid., 54.2.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 2012). Vezi și ibid., 6.7.2 (ed. Vives, vol. 25, p. 229); *DIN* 5.3.27.

603 *DIN* 9.3.21.

metafizicianului.[604]

5 Concluzie

Teoria metafizică a universalelor a lui Suarez este condusă de obiectivul principal de a justifica procesul cercetării științifice pe baza presupunerii aristotelice a esențelor universale și necesare. Suarez este clar în ceea ce privește faptul că această justificare nu poate fi realizată prin fundamentul ontologic adus de teoriile platonismului, ultrarealismului și ultranominalismului. În ceea ce privește scopul său, teoriile date sunt fie complet inutile, fie în mod evident insuficiente . Pe lângă ininteligibilitatea generală a „monștrilor ideilor", [605]susține el, ideile separate sunt complet lipsite de funcție. În primul rând, ele nu pot fi cunoscute de intelectul uman, deoarece singura modalitate de a stabili cunoașterea universală este prin intermediul abstracției, care își are originea în cunoașterea senzorială. În al doilea rând, fiind separate , ele nu pot fi predicate despre propriile lor inferioare, ceea ce încalcă teoria identității predicării. Acestea sunt relevante doar în contextul universalului în cauzalitate, conchide el, ceea ce este departe de problema universalului în ființă și predicare. [606]Mai mult, poziția ultrarealismului clar (realismului imanent), reprezentată în filosofia medievală târzie de autori cunoscuți precum Walter Burley și John Wycliff (nemenționată explicit de Suarez în *DM* 6), [607]care presupune existența imanentă a *universalei in actu* în lucruri extramentale, este respinsă încă din *DM* 5.1. Inexistența universalului actual în lucruri duce la o stare de fapt contradictorie în care același *om universal* existent în Petru și Pavel ajunge să fie simultan același și distinct de sine însuși.[608] [609]Mai mult, negarea paralelismului strict dintre *lex mentis* și *lex entis* este ceea ce îl clasează pe Suarez printre oponenții fățiși ai tuturor formelor de realism excesiv. Cu aceeași hotărâre , Suarez respinge un alt exces, conform căruia universalitatea este dată exclusiv de termenii lingvistici (convenționali) *(voces)* și de distincțiile nominale . Acest tip de nominalism extrem este condamnat de

604 *DM* 6.8.4 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 232-233). Prin aceasta, Suarez neagă categoric opinia că intențiile secundare se bazează pe proprietățile reale ale lucrurilor sau ale naturilor însele. El este departe de a accepta afirmația așa-numiților *modisti* de la sfârșitul secolului al XIII-lea , considerând intențiile secundare ca fiind fondate pe proprietățile reale ale lucrurilor extramentale. Doctrina lui Suarez este mult mai aproape de doctrinele lui Scotus și Aquinas, care întemeiază intențiile date pe proprietățile *mentale* ale lucrului cunoscut *ca fiind* cunoscut. Despre contrastul doctrinar dintre teoriile lui Aquinas și Scotus și cele ale lui Simon de Faversham (c. 1260-1306) și Radulphus Brito (d. 1320), vezi Giorgio Pini, *Categorii și logică în Duns Scotus* (Leiden, Boston, Köln, 2002), pp. 45-137. În ceea ce privește teoria lui Aquinas, vezi și Robert Schmidt, SJ, *Domeniul logicii conform Sfântului Toma de Aquino* (Haga, 1966), pp. 122-126 și, de asemenea, 306-311.

605 Fiind cu adevărat diferite de singulare, ele pot fi doar singulare și niciodată universale.

606 Suarez tratează universalul în cauzalitate în *DM* 25 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 899-916).

607 Poziția pare a fi suficient reprezentată și în interpretarea lipsită de milă a lui Scotus de către Suarez.

608 *DM* 5.1.4-5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 146-147).

609 Ibid., 6.9.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 238).

Suarez ca fiind „greu credibil" *(vix autem credibile).™*

Metafizica universaliilor a lui Suarez este fundamental formată din concepțiile moderat realiste ale lui Ioan Duns Scotus și Toma d'Aquino. Spre deosebire de Pedro Fonseca, toți admit că unitatea universală nu este nimic mai mult decât unitatea rațiunii cu un fundament într-un lucru. Cu toate acestea, diferă în ceea ce privește exact acest fundament. În ceea ce privește problema *Jundamentum,* Suarez se inspiră atât de la Scotus (lectura conciliantă), cât și de la Aquino (și discipolii săi). El este de acord cu teza lui Scotus, care pune un accent puternic pe prezența reală a unității formale în lucrurile extramentale și pe non-repugnanța sa rudimentară față de existența în multe. Cu toate acestea, după cum este bine cunoscut, nu se găsește nicio mențiune explicită a termenului „unitate formală", darămite existența sa în lucrurile extramentale, ca de exemplu în *De ente et essentia de Aquino.* Pe de altă parte, mai ales dacă se ia în considerare expunerea dominantă și lipsită de milă a lui Scotus de către Suarez, iezuitul este mult mai aproape de negarea de către tomiști a distincției „ *ex natura rei"* . Prin acest refuz, lui Suarez îi este ușor să respingă opinia conform căreia natura (comună) dispune de comunitatea literală (formală) *sui generis.* În același timp, Suarez evidențiază distincția dintre unitatea formală și comunitatea sa, ceea ce duce la afirmațiile sale recurente despre asemănarea esențială dintre lucruri.

În timp ce metafizica universaliilor îl apropie pe Suarez de Aquinas și tomiști mai degrabă decât de Scotus, problema psihogenezei universalelor este manifestarea divergenței doctrinare a iezuitului față de tomism. Accentul decisiv pus de Suarez pe cunoașterea primară a singularelor, asimilate prin speciile intenționale singulare din care universalele, chiar și în cadrul aceleiași specii singulare (sic!), provin[610] [611]sunt dobândite de intelectul posibil prin intermediul preciziei formale, este orice altceva decât tomist. În ciuda asemănării sale cruciale cu Scotus și Aquinas, evaluarea ontologică a diferitelor intenții, dată de evaluarea intențiilor logice ca relație a rațiunii, nu poate fi etichetată în întregime drept „scotistă" sau „tomistă". Afirmația că primele intenții obiective se încadrează în ființa reală - o afirmație bazată pe înțelegerea lui Suarez a denominațiunii extrinseci - îl îndepărtează, la urma urmei, pe Suarez atât de scotiști, cât și de tomiști.

În ciuda atitudinii conciliante binecunoscute a lui Suarez față de conceptualism, declarată prin afirmații frecvente conform cărora doctrina sa diferă de acesta doar *„in modo loquendi",103* [doctrina] iezuitului despre unitatea formală este totuși o dovadă a diferenței doctrinare. *Expressis verbis,* Suarez neagă afirmația că clasa singularilor este ceea ce este semnificat imediat de conceptele universale. Dacă interpretarea extensionalistă a universaliilor ar fi corectă, știința nu ar putea fi despre concepte sau lucruri obiective (fiind aceleași pentru Suarez!), ci doar despre cuvinte sau concepte formale. Fără presupunerea ontologică a unor naturi specifice universale, practic distincte de diferențele individuale, intelectul (și, de asemenea, puterile senzoriale materiale) nu ar înțelege nimic mai mult decât asemănările accidentale ale singularilor, inclusiv diferențele lor individuale. Aceasta ar implica, în ceea ce privește operația

610 *DA* 9.3.13.

611 *DM* 6.2.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 206); vezi și ibid., 6.5.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 223).

abstractivă relevantă, adoptarea a ceea ce se numește abstracție *per confusionem*, sau precizie formală (subiectivă). Inutil să mai spunem că această operație este departe de a fi capabilă să genereze concepte logice univoce, care, așa cum s-a subliniat, sunt pentru Suarez în prima lor fază formate de așa-numita precizie obiectivă.

CAPITOLUL 8

Psihologia lui Suarez

Simo Knuuttila

1 Introducere

În 1572, Suarez a ținut prelegeri la Segovia pe teme legate de lucrarea lui Aristotel, *De anima,* care a definit în mare măsură domeniul de aplicare al predării psihologiei în universitățile din secolul al XVI-lea. Înainte de moartea sa, în 1618, Suarez plănuia să pregătească aceste prelegeri pentru tipărire, dar a reușit să rescrie doar primele douăsprezece capitole ale primei cărți și să prescurteze doar unele părți până la capitolul șase al celei de-a doua cărți. Aceste texte au fost combinate cu restul lucrării originale a lui Suarez de către Baltasar Alvares, care a editat întreaga lucrare și a publicat-o în 1621. Seria de prelegeri timpurii, care nu a fost publicată în timpul vieții lui Suarez, a fost editată de Salvador Castellote în perioada 1978-1991. În acest capitol, urmez textul din 1572 (C) și dau, de asemenea, referințe la versiunea din 1621 (A). Suarez tratează, de asemenea, chestiuni legate de psihologia filosofică în unele părți ale *Disputationes metaphysicae* și în comentariul său teologic la *Summa theologiae a lui Toma d'Aquino.* De fapt, Aristotel și Aquino sunt cei mai citați autori din operele psihologice ale lui Suarez. Iezuitul subliniază de obicei când se abate de la opiniile lor și caută adesea interpretări armonizatoare, deși unele dintre ideile sale fundamentale, cum ar fi teoria conexiunilor psihologice non-cauzale, merg în altă direcție. Duns Scotus este una dintre sursele concepțiilor sale non-tomiste, deși Suarez este familiarizat cu un număr mare de lucrări medievale și timpurii.

1 Pentru editarea istoriei, a se vedea introducerea în Francisco Suarez, *Commentaria una cum quaestionibus în cărțile Aristotelis De Anima,* o introducere și o ediție critică de Salvador Castellote Cubells (Madrid, 1978-91) (în continuare C); Lucrarea din 1621 se găsește în Francisco Suarez, *Anima* în *Opera Omnia,* vol. 3 (Paris, 1856) (denumit în continuare A). Pentru psihologia din secolul al XVI-lea, vezi Katharina Park și Eckhard Kessler, „Conceptul de psihologie", în *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles B. Schmitt și Quentin Skinner (Cambridge, 1988), pp. 355-363. Vezi și Tuomo Aho, „Statutul psihologiei așa cum a fost înțeleasă de scolasticii secolului al XVI-lea", în *Psihologie și filosofie: Cercetări asupra sufletului de la scolastica ulterioară la gândirea contemporană,* ed. Sara Heinamaa și Martina Reuter, *Studies in the History of Philosophy of Mind* (Dordrecht, 2009), pp.47-66; Dennis Des Chene, *Forma vieții: concepții aristotelice târzii despre suflet* (Ithaca, NY, 2000); Sascha Salatowsky, *De Anima: Receptarea psihologiei aristotelice în secolele al XVI-lea și al XVII-lea,* Bochumer Studies in Philosophy 43 (Amsterdam, 2006).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 009

lucrări teologice, filosofice și chiar medicale moderne. O caracteristică specială a discuției lui Suarez despre acestea este atitudinea sa critică față de Cajetan.

2 Nivelurile Sufletelor

Suarez ne învață că disciplina sufletului din *De anima a lui Aristotel* face parte din filosofia naturală, care se referă la substanțele compozite formate din materie și formă. Tratatul despre suflet este partea principală a ramurii filosofiei naturale care se ocupă de ființele vii. [612]Sufletul, ca formă a acestor substanțe compozite, le oferă puterile pentru toate sau unele dintre operațiunile vitale pe care Aristotel le menționează în capitolele 2 și 3 ale cărții a 2-a din *De anima:* vegetația, senzația, apetitul, mișcarea locală și intelectul. Suarez discută despre suflet ca formă substanțială în disputa 1 a comentariului său la *De anima a lui Aristotel* (C), în timp ce discută diferențele dintre sufletul vegetativ al plantelor, sufletul sensibil al animalelor și sufletul rațional al oamenilor în disputa 2 și puterile sufletului în general în disputa 3. În versiunea din *De anima* din 1621 (A), aceste teme sunt tratate în cărțile 1 și 2. După această parte introductivă, Suarez tratează în detaliu fiecare putere sau facultate vitală.

Nivelul elementar al vieții se găsește în funcțiile vegetative de creștere, nutriție și reproducere. Deși puterea vegetativă caracterizează toate ființele vii compozite, ea este singura putere a sufletului plantelor. Animalele și oamenii, însă, au în plus diverse puteri cognitive și motorii, toate acestea funcționând prin intermediul organelor corporale, iar oamenii au în continuare facultățile raționale ale intelectului și voinței, care nu au un organ corporal direct. Aceste trei tipuri de ființe vii diferă unele de altele prin cele trei tipuri de suflet și, în mod corespunzător, disciplina care se ocupă de ființele vii corporale poate fi împărțită în studiul plantelor, animalelor și oamenilor. [613]Potrivit lui Suarez, toate activitățile vitale ale ființelor compozite derivă din suflet, care este cauza formală a vieții lor. [614]În loc să urmeze doctrina pluralității formelor sufletești la animale și oameni, el presupune, la fel ca Toma d'Aquino, că cele trei tipuri de suflete ale ființelor corporale au puteri care sunt în realitate distincte de substanța însăși, sufletele ierarhic superioare fiind prevăzute cu puterile sufletelor inferioare.[615]

, în învățarea filosofiei naturale, cursurile despre lucrările care tratează plantele și animalele ar trebui să preceadă studiul lucrării *De anima de Aristotel. Răspunsul său la această preocupare este că ordinea tradițională, care urmează corpusul aristotelic,* este rezonabilă, deoarece sufletul este principiul ființelor vii și ar trebui să se procedeze de la principii la elementele compozite. [616]El adaugă că disciplina

612 Prooem. C 1-6, 13.

613 C prooem. 9; ibid., 2.1.4; ibid., 2.2.7; A I.7.3.

614 C 1.1.8-9; A I.2.26-8.

615 C 1.1.8; ibid., 2.1.4; ibid., 2.6.6-9; A I.8.17-18; ibid., II.1.4-5. Pentru negarea pluralității formelor substanțiale, vezi *DM* 15.10 (ed. Vivès, vol. 25 [Paris, 1861]).

616 Prooem. C. 6, 8.

sufletului este cea mai nobilă dintre toate disciplinele naturale, datorită nobleții subiectului său. În clasamentul tuturor disciplinelor, ocupă locul trei după teologie și metafizică.[617]

Conform lui Suarez, sufletul plantelor și al animalelor simple este extensional, în sensul că părțile acestor ființe pot rămâne vii atunci când sunt divizate. Sufletul animalelor mai complicate nu este extensional sau divizibil, la fel cum este și în cazul oamenilor. Cu [618]toate acestea, în timp ce sufletul animal există doar ca formă a corpului, sufletul uman poate fi, de asemenea, separat de corp și este, în acest sens, ca o substanță separată. [619]Sufletul este principiul informator al materiei, precum și sursa de viață pentru compozit. Ca principiu formativ al materiei, sufletul determină structura organismului corporal și organele care servesc funcțiilor vii ale compozitului.[620] [621] [622]În afară de puterile raționale ale intelectului și voinței, puterile sufletului sunt situate în organele corpului sau în părțile funcționale vegetative, cu care formează o entitate hilomorfă. Ca formă substanțială, sufletul nu produce niciun act prin sine; mai degrabă, operează prin puteri care sunt în realitate distincte de suflet. [Aceste] puteri sunt clasificate pe baza obiectelor lor formale? [2]

Analiza lui Suarez asupra operațiunilor puterilor sufletului este teleologică. El susține că formele substanțiale ale lucrurilor reprezintă moduri posibile de a fi și că natura le-a dat puterile necesare prin care se poate realiza modul propriu de a fi al fiecărui compozit:

> Arta imită natura, căci instrumentele din artă sunt ceea ce sunt puterile din natură. Așa cum un meșteșugar ia în considerare mai întâi o operațiune care necesită un instrument și o materie asupra cărora se poate lucra cu ajutorul instrumentului și apoi realizează instrumentul dintr-o astfel de materie și formă, necesare în acest scop, tot așa ar trebui să ne gândim la puterile naturale. Sufletul, care era principiul multor operațiuni cu privire la diverse obiecte, necesita diverse tipuri de puteri pentru diverse operațiuni și obiecte și, prin urmare, natura i-a dat puterile

617 Prooem C. 28.

618 C 27.3-5, 10; A I.13.3-6.

619 C 2.4.7; A I.12.4. Pentru discuțiile medievale despre sufletul uman ca formă și ca element spiritual substanță, vezi Carlos Bazan, „Sufletul uman: formă și substanță? Critica aristotelismului eclectic de către Toma d'Aquino", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 64 (1997): 95-126. Deși Suarez consideră că sufletul intelectual este incoruptibil datorită simplității sale, el este mai interesat să dezvolte alte argumente pentru nemurire care ar fi mai în concordanță cu filosofia sufletelor întrupate și cu doctrina învierii. Vezi South, „Suarez, nemurirea și dependența sufletului de corp", în ed. Benjamin Hill și Henrick Lagerlund (Oxford, 2012), pp. 121-136.

620 C 1.3.8; A I.2.11, 25.

621 C 3.1.4-7, 14; ibid., 3.3.4; A II.1.4; ibid., II.3.2-3. După cum a indicat și Suarez, teza tomistă a distincției reale dintre suflet și facultățile sale a fost considerată în mod obișnuit una dintre diferențele dintre tomism și scotism.

622 C 3.2.11-13; A II.2.12-13.

sufletului care erau adecvate pentru astfel de acte și obiecte.[623] [624] [625] [626]

Conform lui Suarez, ființele vii diferă de alte lucruri prin faptul că „au în sine principiul operațiunilor lor de perfecționare". În timp ce operațiunile ființelor spirituale, cum ar fi îngerii, sunt imateriale și complet separate de corporalitate, operațiunile plantelor și animalelor sunt materiale deoarece au loc prin intermediul lucrurilor materiale. Activitățile vegetative și senzoriale ale oamenilor sunt, de asemenea, materiale, dar activitățile intelectului uman sunt imateriale , deși depind și de corp. Deoarece toate ființele vii compozite sunt corporale, ele pot fi caracterizate ca fiind corpuri animate care sunt vii atâta timp cât sunt formate de suflet și moarte atunci când corpul nu mai este informat de corp? [4] Funcțiile vegetative sunt fundamentale pentru aceste ființe deoarece viața și moartea lor depind de nutriție? [5]

Actele care depind de suflet ale compușilor vii sunt numite acte vitale, care se disting net de actele lucrurilor nevii. Actele vitale, spre deosebire de schimbările din lucrurile nevii, nu sunt cauzate de o cauză eficientă externă. Ele sunt produse de suflet prin facultățile relevante și, după cum se va vedea, pot fi necesare de schimbări fizice externe, așa cum sunt actele vitale ale plantelor și multe acte senzoriale, sau de alte acte vitale, așa cum sunt multe dintre actele superioare. Cu toate acestea, potrivit lui Suarez, a fi necesar extern nu este același lucru cu a fi cauzat de o cauză eficientă. El susține că cauzalitatea eficientă este tranzitorie, în sensul că cauza activă influențează puterea pasivă făcând-o pe aceasta din urmă să primească ceva de la activator? [6] Nimic de genul acesta nu se poate întâmpla în actele vitale, care sunt operațiuni ale puterilor sufletului. Sufletul și puterile sale nu sunt principii materiale, prin urmare actele lor nu pot fi afectate de cauze materiale, chiar dacă sunt realizate prin instrumente materiale. Întrucât actele vitale provin în cele din urmă din principiul sufletesc intrinsec activ, ele nu sunt cauzate eficient nici de alte acte vitale și nu produc efecte tranzitorii.[627] [628] [629]Noțiunea de act vital, care se referă la diverse funcții ale ființelor vii, nu era neobișnuită în filosofia medievală. John Capreolus caracterizează actele vitale drept „actele ființelor vii în măsura în care sunt vii, iar acelea sunt ființe vii care se mișcă prin ele însele".48 [Unii] scriitori medievali au asociat acest lucru cu ideea că sufletul este principiul vieții și mai mult sau mai puțin direct principiul activităților ființelor [vii.19]

623 C 3.2.8; cf. A II.2.9.
624 C prooem. 6, 11; ibid., 1.1.3; A I-1-3-4; ibid., I.2.32-4.
625 C 4.3; A II.6.
626 C 3.2.4; A II.2.4-5.
627 C 5.3.3; 5.4.4; A 3.3.3; 4.5.
628 *Super primo Sententiarum,* d. 3, q. 3 (Veneția, 1514), 7ov.
629 Actele asociate cu viața au fost numite acte vitale de către Peter John Olivi și mulți alții după el. Vezi Peter John Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum,* vol. I-III, ed. Bernard Jansen (Quaracchi, 1922-1926), q. 71 (II, 644) q. 72 (III, 24-25). În tratarea actelor cognitive și motrice, Olivi menționează opinia conform căreia actele vitale nu pot avea o cauză eficientă externă (q. 72, III, 33). Vezi și Sven Knebel, „Scotists versus Thomists: What Seventeenth-Century Scholastic Psychology Was About", *The Modern Schoolman* 74 (1997): 219-226.

3 Acte vitale și legăturile lor non-cauzale

Actele vitale, care nu sunt cauzate din exterior, pot fi determinate de schimbări non-vitale sau de alte acte vitale. Prin aceste conexiuni non-cauzale, ele sunt incluse în rețeaua vitală care contribuie la perfecțiunea vieții compușilor. Suarez explică coordonarea actelor vitale în termenii armoniei care derivă din faptul că actele depind în cele din urmă de un singur suflet: „identitatea unui principiu nu poate fi dedusă mai bine din nimic altceva decât din concordia și armonia dintre puterile sale".[630] [631]El repetă adesea această opinie referindu-se la coordonarea *(co-ordinatio),* armonia *(harmonia, consonantia),* concordia *(consensus, consensio)* sau simpatia *(sympathia)* dintre diversele acte ale puterilor vegetative, simțurilor externe și interne, imaginației și intelectului, precum și ale puterilor cognitive, apetitive și motrice.21 Suarez invocă aceste concepte pentru a explica legăturile dintre actele vitale, care sunt aparent cauzate de cauzalitatea eficientă. În realitate, afirmă Suarez, puterile vitale formează o rețea centralizată în care actualizarea unei părți este urmată de actualizarea unei alte părți, fără o cauzalitate eficientă externă.[632] [633] [634] [635] [636] [637] [638] [639]

Terminologia lui Suarez este parțial derivată din surse neoplatonice, ceea ce nu era neobișnuit în filosofia naturală renascentistă. Cu toate acestea, utilizarea acestor concepte în eliminarea cauzalității eficiente este considerată o inovație originală? [3] Pentru Suarez, sufletul este principiul puterilor și conexiunea simpatetică dintre actele lor? [4] Mai mult,

> Simțurile interioare și exterioare sunt înrădăcinate în același suflet și, prin urmare, același suflet este cel care vede prin văz și își imaginează prin imaginație. Prin urmare, există o astfel de concordie naturală între aceste puteri încât, atunci când sufletul percepe ceva prin văz, o asemănare a acesteia se repetă imediat în

630 C 2.7.11; cf. A 1.13.11.

631 C 2.5.5; ibid., 2.7.11; ibid., 6.2.10; ibid., 9.2.12; A I.13.11; ibid., III.9.7; ibid., IV2.12; *dm* 18.5.3; ibid., 18.8.40; ibid., 23.1.11; ibid., 23.5.14; ibid., 23.7.2.

632 Josef Ludwig, *Interacțiunea acauzală (Sympathia) a facultăților sufletului în teoria cunoașterii a lui Suarez* (München, 1929); Vezi și James B. South, „Singular și universal în relatarea lui Suarez despre cunoaștere", *Review of Metaphysics* 55 (2002): 785-823, în special. pp. 800-804.

633 Ludwig, *Interacțiunea acauzală,* p. 86.

634 Cf. Salvador Castellote Cubells, *Antropologia lui Suarez. Contribuții la antropologia spaniolă a secolului al XVI-lea. și al XVII-lea. Century* (Freiburg-München, 1962), pp. 104-107.

635 C6.2.13; A III.9.10.

636 „Toată cunoașterea are loc prin atenția vitală și schimbarea unei puteri" (C 6.4.7; A, III.11.5).

637 Vezi Ludwig, *Motivele combinării,* p. 32; Castellote Cubells, *Die Anthropology of the Suarez* , pp. 123-125.

638 C5.3.4; A III.3.4.

639 Detaliile rolului influenței atente rămân vagi la Suarez; vezi discuțiile din Ludwig, *The Reasons for Using Together,* pp. 40-61, și James B. South, „Francisco Suarez on Imagination", *Vivarium* 39 (2001): 143-156.

> imaginație... există multe alte concordii similare între puterile vitale care sunt înrădăcinate în același suflet, căci atunci când una operează, cealaltă operează imediat? [5]

În tratarea actelor vitale cognitive, Suarez se referă adesea la atenția sufletului? [6] El descrie uneori atenția ca o atitudine conștientă a subiectului , dar aceasta are și un rol preconștient mai teoretic, ca factor unificator? [7] Deși abordarea sa a fost influențată de ideile augustiniene și tradiționale înrudite, Suarez a subliniat, urmând teza distincției dintre suflet și puterile sale, că atenția vitală nu este același lucru cu un act cognitiv, ci este unul dintre constituenții săi? [8] Astfel, activitatea atentă a principiului în sine este un element constitutiv al actului și contribuie la coordonarea conținuturilor facultăților, care sunt conectate prin simpatie naturală? [9]

Deși Suarez a dorit să elimine cauzalitatea eficientă externă din psihologie , el folosește uneori noțiunea de cauză parțială pentru a explica legăturile dintre actele vitale. [640]O cauză parțială precede imediat o alta într-o succesiune regulată de evenimente. Cu toate acestea, există un principiu unificator metafizic în atenția substanțială a sufletului. Suarez explică legătura dintre actele fanteziei și apetit după cum urmează:

> Putem evita mai ușor aceste probleme negând concurența activă a cunoașterii cu actul apetitului, susținând că, prin reprezentarea unui obiect, aceasta oferă doar o condiție, după care apetitul își produce actul prin simpatia naturală dintre aceste puteri, la care înrădăcinarea acestor puteri în același suflet contribuie cel mai bine . Sufletul sau subiectul, prin intermediul sufletului, este cel care operează și folosește în principal aceste puteri și, astfel, atunci când percepe un obiect care îi este plăcut printr-o putere, el tinde spre el prin cealaltă, nu prin acțiunea asupra uneia prin cealaltă, ci pentru că atunci când percepe obiectul printr-o putere, este excitat să opereze prin cealaltă. Această excitație nu rezultă dintr-o mutație reală și efectivă, ci dintr- una metaforică sau finală, nenecesitând astfel o proximitate locală, ci doar cea a sufletului *(animalis*), ca să spunem așa[641] [642]

4 Puteri vegetative

După o discuție generală despre suflet și puterile sale, Suarez se ocupă de puterile vegetative. Vegetația include nutriția, creșterea și reproducerea, care sunt comune plantelor, animalelor și oamenilor. Sufletul plantelor are doar puterea pentru acele operațiuni care se manifestă în acte vitale vegetative. Suarez analizează obiectul puterilor vegetative, prin care înțelege rezultatele activităților legate de materie,

640 Pentru concepția scotistă a cauzei parțiale la Suarez, vezi C 5.4.7, 14; A III.4.6,
641 *DM* 18.8.40.
642 C4.1.7; cf. A II.4.7.

latura fiziologică a acestor operațiuni și natura puterii vitale în sine:

> Obiectul potențelor active este diferit de materia asupra căreia acestea operează. Obiectul... este rezultatul, așa cum obiectul construirii este o casă, iar materia este materialul necesar pentru acțiunea lor.3 [2] Relatările lui Suarez despre puterile vegetative ale animalelor se bazează în mare măsură pe - concepțiile tradiționale despre medicină și filosofie. El se referă la doctrinele umorilor, spiritelor vitale și nervilor fără a intra în detalii, dar discută organele principale, dezvoltarea și funcțiile lor ceva mai amănunțit.

Partea centrală a nutriției este procesul metabolic, care, în viziunea lui Suarez, este un act vital ce are loc prin capacitățile corpului, sub îndrumarea sufletului. Viața ființelor materiale depinde de o hrănire regulată : hrana este necesară pentru refacerea elementelor consumate de căldura naturală, necesară actelor vitale ale corpului, iar apa este necesară în mod continuu pentru a preveni epuizarea. [643]Nutriția umană este un proces complicat, iar organele sale centrale sunt ficatul, care transformă hrana în sânge, și inima, care distribuie sângele nutritiv către toate părțile organismului.3 [644]Creșterea este un alt proces vegetativ care se bazează pe nutriție. [645]În timp ce nutriția și creșterea servesc scopului naturii de a conserva subiectul, producția de spermă masculină și feminină la animale servește scopului de a conserva specia. [646]Suarez comentează opiniile despre reproducere la Aristotel, Galen și Aquinas, la ale cărui lucrări se referă adesea atunci când discută operațiunile vegetative. El consideră nutriția ca fiind funcția vegetativă de bază, argumentând că creșterea și producerea de spermă sunt părți ale sistemului nutritiv, care este ghidat de unica putere vegetativă a sufletului.[647]

5 Puterile senzoriale

Toma de Aquino, Albert cel Mare și mulți alți autori aristotelici din secolul al XIII-lea au susținut că văzul este o potență pasivă, care acționează pentru a vedea obiecte externe. Aceste obiecte, însă, sunt și cauza ultimă a actului. Întrucât o putere pasivă aristotelică este actualizată de o putere activă numai atunci când aceste puteri sunt în contact, Aristotel și adepții săi au susținut că obiectul vederii funcționează ca o cauză a actului de a vedea prin schimbarea mediului, astfel încât forma vizibilă fără materie devine imediat prezentă puterii de a vedea. Aceasta a dat naștere teoriei medievale a speciilor imperceptibile în mediu și în facultatea senzorială. Aceeași teorie a fost aplicată și altor simțuri. În timp ce cei care l-au urmat pe Averroes au vorbit despre prezența „spirituală" sau „intențională" a formei în mediu și în organele de simț, alții au preferat concepția multiplicării speciilor, forma vizibilă producând mai întâi o specie, apoi alta și așa mai departe. Au existat, de asemenea, opinii variate cu privire la

643 C4.3.6-8 ; A II.6.6.
644 C4.8.9-14 ; A II.11.7-10.
645 C4.6.15 ; A II.9.17.
646 C4.4.5 ; A II.7.5. Pentru sperma masculină și feminină, vezi C 4.9.1; A II.12.2.
647 C4.6.16; ibid., 4.7.6-10; A II.9.18-19; ibid., II.10.6-8.

faptul dacă speciile în sine erau lucruri corporale, calități fizice ale mediului sau entități spirituale separate de lucrurile fizice.[648]

În Evul Mediu târziu și în Renaștere, teoria puterilor senzoriale pasive și a speciei ca activatori a fost din ce în ce mai mult înlocuită de diverse concepții despre simțul activ, influențate de ideile averroiste și augustiniene. Averroes a sugerat că ar trebui să existe o putere senzorială activă care să transforme specia din mediu într-un activator non-corporal al puterilor senzoriale. [649]Viziunea augustiniană, care susținea că cogniția implică atenție activă, a fost dezvoltată în continuare de diverse figuri precum Robert Kilwardby, contemporan cu Aquinas. [650]Teoria speciilor, însă, care avea scopul de a explica actualizarea potențelor, nu a fost utilă în ceea ce privește intenționalitatea experienței senzoriale, așa cum au subliniat Peter John Olivi și John Duns Scotus. Astfel, Olivi a aplicat terminologia augustiniană în teoria sa intenționalistă, care susținea că sufletul este capabil să acorde atenție directă obiectelor externe fără a intermedia speciile. [651]Influențat de Henric de Ghent, Scotus, la rândul său, a combinat teoria speciilor cu simțul activ. Recepția formei în organ, susținea el, este doar pasivă , dar aceasta este o condiție necesară mai degrabă decât suficientă pentru activarea puterii senzoriale, care are loc prin activitatea sufletului.42 Acest tip de idee, cu o explicație mai complicată a simțului activ și pasiv, a fost asociată cu observația lui Averroes despre simțul agent propusă de Ioan de Jandun ' a cărui teorie a continuat să fie discutată în Renaștere.43 [Ioan] Buridan, pe de altă parte, a dezvoltat simțul activ într-o direcție hilomorfă.44

42 Vezi John Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima,* ed. Carlos Bazan și alții, *Opera Philosophica* 5 (Washington-St. Bonaventure, 2006), 12 (p. 106): „Există două moduri în care

648 Simon Knuuttila, „Teoria percepției lui Aristotel și aristotelismul medieval", în *Teorii ale percepției în filosofia medievală și modernă timpurie,* ed. Simo Knuuttila și Pekka Karkkainen, *Studii în istoria filozofiei minții* (Dordrecht, 2008), pp. 107-1 1-22.

649 Averroes, *Commentarium magnum în AristotelisOf Anima Books,* ed. FS Crawford, Corpus Commentariorum Averrois în Aristotel Versionum Latinorum VI.1 (Cambridge, MA, 1953), II.60 (221).

650 Vezi *Spiritul fantastic,* ed. PO Lewry în Robert Kilwardby, *On Time and Imagination,* Auctores Britannici Medievi IX (Oxford, 1987), nn. 103,

651 Vezi Peter John Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum,* ed. Bernard Jansen, vol. 3 (Quaracchi, 1926), q. 72 (9): „Oricât de mult este puterea cognitivă informată de un obicei și o specie, care diferă de actul cognitiv, ea nu poate proceda la un act cognitiv dacă nu tinde mai întâi spre obiect, astfel încât privirea intenției sale să fie efectiv îndreptată și îndreptată spre obiect." Scotus face distincție între a primi specia și a tinde spre obiect: „Căci puterea cognitivă nu trebuie doar să primească specia obiectului, ci să tindă și prin actul său spre obiect. Această a doua este mai esențială pentru putere, deoarece prima este necesară din cauza imperfecțiunii puterii. Și obiectul este obiectul pentru că puterea tinde spre el, mai degrabă decât pentru că imprimă o specie." Robert Andrews et al., eds., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis VI-IX,* Opera philosophica 4 (St. Bonaventure, NY, 1997), VII.14, 29 (290), tradus de Robert Pasnau, „Cognition", în *The Cambridge Companion to Duns Scotus,* ed. Thomas Williams (Cambridge, 2003), p. 288.

potențele menționate pot fi considerate pasive. În primul rând, potența primește imediat al doilea act evocat și este determinată de specia obiectului său prezentată ei în organul unei puteri senzoriale pentru simțire sau într-o fantasmă pentru înțelegere, specia nefiind în niciun fel în potență. Potența provoacă acest al doilea act prin puterea sa activă, activând potența și determinând-o să cunoască obiectul din care provine specia, ca să spunem așa prin intermediul speciei prezentate ei, deși specia nu informează în niciun fel potența." Pentru idei similare în Henry de Ghent, vezi M. Rombeiro, „Specii inteligibile în gândirea matură a lui Henry de Ghent", *Journal of the History of Philosophy* 49 (2011): 181-220.

43 „În mod similar, nu spunem că potența senzorială care primește o senzație este în sine afectată în primul rând și direct de obiectul sensibil însuși, deși devenirea sa actuală presupune actualizarea unei anumite potențe care este în sine pasivă sau capabilă să fie afectată de obiectul sensibil, iar atunci când această potență este actualizată de activitatea obiectului sensibil, în același moment de timp, simțul agent provoacă senzație în simțul pasiv care este dispus într-un anumit fel de către specie. Și în acest fel, interpretăm toate autoritățile care afirmă că obiectul sensibil mișcă simțul de la potență la act: nu că obiectul sensibil sau specia sa cauzată de obiect provoacă eficient senzație sau acționează direct și per se asupra potenței senzoriale, ci pentru că își produce specia în organul de simț, care este dispoziția simțului pasiv pentru a primi senzație." Ioan de Jandun, „Sophisma de sensu agente", în *Pour l'histoire du sens agent. Le controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean Jandun. Ses précédents et son evolution,* ed. A. Pattin (Leuven, 1988), pp.140-141; există ediții ale multor texte legate de tratatul lui Jandun în opera lui Pattin. Pentru simțul activ la Kilwardby și Olivi, vezi Juhana Toivanen și José F. Silva, „Natura activă a sufletului în percepția senzorială: Robert Kilwardby și Peter Olivi", *Vivarium* 48 (2011): 245-278; pentru teorii eclectice ulterioare ale simțului activ, vezi și Leen Spruit, „Perspective renascentiste asupra percepției active", în *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy,* ed. Simo Knuuttila și Pekka Karkkainen, Studies in the History of Philosophy of Mind (Dordrecht, 2008), pp.203-224; Cees Leijenhorst, „Cajetan și Suarez despre simțul agent", în *Formarea minții: Eseuri despre simțurile interne și problema minte/corp de la Avicenna la Iluminismul medical,* ed. Henrik Lagerlund (Dordrecht, 2007), pp. 237-262.

44 „Deși sufletul este principala cauză formativă a percepției sub Dumnezeu, nu este suficient de actual pentru aceasta fără specia senzorială - totuși, compoziția sufletului Activitatea sufletului în percepție a fost adesea caracterizată prin utilizarea termenilor tradiționali augustinieni de intenție sau atenție. [45] Mulți apărători ai activității simțurilor au susținut, precum Ioan de Jandun, că dacă o putere senzorială este activată de influența cauzală a speciei, un lucru ontologic inferior ar avea în mod analog un efect cauzal asupra unei entități ontologic superioare. [46] În timp ce speciile intenționale incorporeale ale lui Albert cel Mare și Aquinas au evitat această critică, ele au fost în mod obișnuit considerate corporale. Aceste discuții despre natura speciei în mediu și pasivitatea și activitatea simțurilor au continuat în relatările aristotelice din secolul al XVI-lea despre percepție. [47] Alături de acestea, au existat și teorii platonice, precum și teoria panpsihică a lui Telesio și Campanella, în care percepțiile erau acte ale spiritului material activ? [8]

„...și specia senzorială este deja suficient de actuală pentru aceasta, așa cum se afirmă în a treia carte despre intelect și actul său. Căci având primul act cu dispoziții adecvate, se poate duce la al doilea act, cu condiția să nu existe nicio piedică." John Buridan, „Quaestiones in libros Aristotelis De anima", în *John Buridan despre Suflet și Senzație. O ediție a Cărții a II-a a Comentariului său*

la Cartea De anima a lui Aristotel *(a treia redactare), cu introducere și o traducere a întrebării 18 despre Speciile Sensibile,* ed. P.G. Sobol, disertație de doctorat (Universitatea Cornell 1989), II.10, pp. 158-159.

45 Vezi, de exemplu, Nicole of Oresme, *Quaestiones in Aristotel's* De anima, ed. Benoît Patar, Philosophes médiévaux 32, Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie (Louvain și Paris, 1995), II.8-9.

46 Ioan de Jandun, *Sophisma de sensu agente,* ed. Pattin, pp. 130-131: „Ceea ce produce este întotdeauna mai nobil decât ceea ce primește... Puterea sufletului presupune în mod necesar și *per* se ceva mai nobil decât ceea ce presupune specia sensibilă în subiectul său, căci în timp ce puterea sufletului presupune sufletul ca subiect al său, așa cum toată lumea este de acord, specia sensibilă nu presupune în mod necesar și în sine nici sufletul, nici ceva mai nobil decât sufletul și nici la fel de nobil ca acesta."

47 Gregor Reisch descrie schimbarea mediului senzorial în influenta sa lucrare *Margarita philosophiae* (Strasbourg, 1504) astfel: „Obiectul fie multiplică continuu o specie după o specie, până la simț, fie provoacă instantaneu întreaga specie în întregul mediu intermediar dintre el și simț, dacă acesta este suficient de puternic. Astfel, mediul este necesar pentru senzație, deoarece speciile sunt multiplicate acolo" (X.2.2). Agostino Nifo a criticat viziunea lui Ioan de Jandun asupra simțului activ în lucrarea sa *De sensu agente* (Veneția, 1517): „Nu există un simț agent deoarece formele senzoriale din afara sufletului sunt cauzele imediate și per se eficiente ale senzației; ele funcționează ca instrumente ale primului motor, oricare ar fi acesta, iar cauza receptivă este simțul pasiv" (128v). Nifo a devenit ulterior un adept al concepțiilor simțurilor active; vezi Spruit, „Renaissance Views of Active Perception", pp. 215-216. Pentru punctul de vedere al simțului pasiv, a se vedea, de asemenea, influentul *De anima et vita* al lui Juan Luis Vives (Basel, 1538), 31.

48 Vezi Michaela Boenke, *Corp, spirit, minte. Psihologia înainte de Descartes* (München, 2005).

În plus, Suarez era familiarizat cu discuțiile scolastice despre percepție și a abordat multe dintre punctele de vedere menționate în disputa 5 (cogniția în general), disputa 6 (percepția senzorială în general) și disputa 7 (simțurile particulare) din comentariul său *la De anima* (C); acestea se află în cartea a III-a din *De anima* (A). Propria sa opinie se bazează pe ideea că schimbările non-vitale din mediu și organ nu pot fi cauza percepției, care este un act vital, deși pot fi considerate condiții necesare care determină și actul. [652]Distanțându-se de teoria pasivă a percepției, Suarez critică și teoria simțului activ a lui Ioan de Jandun, deoarece aceasta implică faptul că actele senzoriale sunt activate într-o parte pasivă de către partea activă a simțului. Potrivit lui Suarez, nu poate exista o astfel de diviziune a puterilor vitale, deoarece „primul principiu în această chestiune este că ceea ce este produs efectiv de un agent este inclus intrinsec în actul vital". Nu există puteri vitale care să fie doar receptive sau doar productive.[653] [654] [655] [656]Astfel, propria sa opinie este apropiată de ideea scotistă conform căreia puterea și specia

652 C 5.44.3-7; A III.4.3-6.

653 C 5.4.2; A III.4.2.

654 C 5.4.14; cf. A III.4.12.

655 C 5.4.5; cf. A III.4.5. Pentru idei similare la iezuiții contemporani ai lui Suarez (Toletus și Rubio), vezi Alison Simmons, „Actul senzorial: Descartes și iezuiții despre cauza eficientă a senzației", în *Întâlnirea minților: Relațiile dintre filosofia europeană medievală și cea clasică modernă,* ed. Stephen F. Brown (Turnholt, 1995), pp. 63-76.

656 [C] 3.3.4; [A] n.3.3.

formează un principiu activ care provoacă actul. La fel ca Buridan și alți gânditori medievali, Suarez susține că prezența speciei sensibile transformă o facultate senzorială într-un nivel superior de actualitate, după care facultatea poate trece la un al doilea act, senzația actuală.51 Potrivit lui Suarez, actualizarea nu urmează pur și simplu atunci când este posibilă de către specie: „Activitatea nu provine doar de la specie, ci mai degrabă de la suflet și de la puteri.” [52]

Suarez susține că puterile senzoriale cognitive aparțin părții cantitative a compozitului hilomorfic viu^ [3.] Ideea sa este că facultatea materială a percepției constă atât din organul de simț, cât și din puterea sufletului. Această structură compozită are scopul de a explica faptul că o specie materială nu provoacă vederea, care este un act vital și, prin urmare, de o natură ontologică superioară schimbărilor materiale non-vitale. Pe lângă diferența ierarhică dintre ființele vii și cele nevii, puterile vitale sunt, de asemenea, ordonate ierarhic: la bază, se află chiar actele corporale ale puterilor vegetative, apoi puterile senzoriale asociate cu organele corporale și speciile corporale reale, apoi puterea senzorială internă cu specii mai puțin corporale și, în cele din urmă, facultatea intelectuală complet incorporeală.[657] [658] [659]Structura compozită a facultății de percepție este, de asemenea, menită să fie în acord cu teza centrală conform căreia actele vitale nu au o cauză externă. În analiza lui Suarez, specia contribuie la percepție prin provocarea unei schimbări fizice în organul de simț, care este o condiție necesară a percepției. Cu toate acestea, organul de simț este partea inferioară a facultății senzoriale, care poate fi influențată cauzal, în timp ce partea superioară derivă din suflet ca principiu vital. Această putere compozită a percepției este adusă într-o primă realitate atunci când organul corporal este schimbat printr-o emanație materială din obiect. După această primă realitate , nu este necesară nicio influență externă pentru a doua realitate, care este actul vital în sine. Referindu-se la această putere compozită, Suarez spune că sufletul percepe printr-un instrument care include o parte mai puțin nobilă, o specie sensibilă recepționată de organul de simț, și o parte mai nobilă, care este facultatea cognitivă a sufletului:

> O putere cognitivă care este informată de o specie este un instrument integral prin care sufletul operează. Specia nu este un instrument care ar fi folosit de putere astfel încât această specie singură să producă imediat actul cognitiv... Dar puterea cognitivă și specia formează un instrument integral care produce imediat actul. Întrucât există două părți în acest instrument, una care este cea mai perfectă, dar nu este reprezentativă pentru un obiect și alta care este mai puțin nobilă, dar este reprezentativă pentru un obiect, actul își ia perfecțiunea

657 C 2.6.12; A I.7.5. Vezi și nota 86.

658 C 5.4.16; cf. A III.4.14. Vezi și Tuomo Aho, „Suarez despre intențiile cognitive”, în *Minte, cunoaștere și reprezentare: Tradiția comentatorilor asupra* lucrării De anima a lui Aristotel, ed. Paul Bakker și Johannes Thijssen (Aldershot, 2007), pp. 201-202.

659 C 5.1.3; ibid., 6.5.4-5; A III.1.4-7; ibid., III.12.3-4. Pentru realismul perceptiv, vezi C 3.3.15 (A II.3.14); James B. South, „Suarez și problema senzației externe”, *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 217-240, în special pp. 237-238.

> ființei sale de la prima parte și capacitatea sa de reprezentare de la cea de-a doua, în care nu depășește perfecțiunea speciei.55

Specia este reprezentativă deoarece emană din obiectul sensibil, iar prezența sa în instrumentul senzorial compozit unește actul cu obiectul extern. Actele se referă la obiecte externe prezente, care sunt percepute ca fiind apte să cauzeze specii.56 Aceasta a fost opinia multor autori scolastici, care au considerat de la sine înțeles că specia are un rol în conectarea actului cu obiectul extern. Cu toate acestea, nu a existat o explicație reală a motivului pentru care prezența speciei imperceptibile în organ poate face acest lucru. Suarez repetă pur și simplu doctrina și consideră de la sine înțeles că trăsăturile perceptibile ale lucrurilor sunt multiplicate continuu prin specii intenționale imperceptibile, care provoacă schimbarea intențională în organ. Speciile emanate sunt numite intenționale deoarece servesc actelor intenționale direcționate spre obiect de înțelegere a aspectelor sensibile ale obiectelor. [660]Întrucât organele sunt materiale, speciile senzoriale imperceptibile sunt, de asemenea, corporale și divizibile.5[661]

Toate puterile cognitive au un obiect formal adecvat care implică tipurile de lucruri către care puterea este îndreptată imediat și în esență. Obiectul adecvat al vederii constă în lumină și tot ceea ce este iluminat de lumină.5 [662]Lumina însăși este o calitate prezentă cel mai proeminent în soare, de la care este radiată pe suprafața lucrurilor lucide, dar există și alte surse de lumină, cum ar fi focul și stelele. Lumina face ca lucrurile potențial transparente să fie de fapt transparente, de exemplu aerul, și se vede atât în transparența lor, cât și în sursele de lumină. Lumina însăși este fără culoare, dar prin iluminarea lucrurilor colorate, le face vizibile ca fiind colorate.[663] [664]Astfel, o culoare „are de la sine o anumită tendință spre vizibilitate și este prin ea însăși capabilă să fie văzută, dar necesită un complement al acestei puteri, iar acesta este lumina."61

Deoarece lumina și culorile iluminate sunt calități pasibile, ele produc o radiație sferică de specii intenționale în mediul dintre obiectul vederii și subiectul actului de a vedea. Speciile intenționale din mediu mediază influența formei vizibile asupra organului văzului, care, împreună cu puterea de a vedea, formează instrumentul prin care subiectul vede lucrurile:

> Ochiul primește specia de la un obiect; prin această recepție, obiectul se unește cu puterea de a vedea, iar puterea se constituie în primul act de a vedea. Prin urmare, acest lucru este suficient pentru ca acesta să formeze în sine actul vederii, iar orice altceva este fictiv sau superfluu... Acest lucru este confirmat de faptul că pentru senzația prin toate celelalte simțuri este necesar doar să existe o conjuncție între

660 C 5,1,3-6; 6,2,6-7; A III.1.4-7; III.9-4-5-

661 Suarez subliniază faptul că speciile sensibile sunt materiale și divizibile (C 5.2.17; A III.2.16). Vezi și South, „Suarez și problema senzației externe", pp. 226-230.

662 C 7.3.6; A III.16.6.

663 C 7.1.12; A III.14.7.

664 C7.3.4; cf. A III.16.4.

> subiect și obiect, care se formează în însăși puterea prin specia mediatoare, iar senzația se formează în aceeași putere.[665]

Suarez îi menționează pe Ockham, Durand de Saint-Pourçain și Gabriel Biel ca autori scolastici care au susținut că nu este necesar pentru o percepție reală ca obiectul, ca activator, și puterea senzorială să fie în contact și că speciile intenționale nu sunt necesare în acest scop. [666]El consideră însă acest lucru o greșeală și adaugă că aproape toți filosofii și teologii cred, la fel ca Aristotel, că este necesară o legătură contiguă între activator și putere și că aceasta este constituită de specii ca asemănări.

Organul văzului este pupila, prin care Suarez se referă la umoarea cristalină din centrul ochiului, capabilă să primească speciile intenționale. Suarez spune uneori că atunci când o potență senzorială este informată de o specie intențională, potența declanșează actul cognitiv. Cu toate acestea, trebuie îndeplinită o altă condiție fizică, și anume, organul trebuie să fie informat și de spiritul fin, care vine de la creier prin nervi la organele de simț.[667] Rolul acestui spirit animal rămâne neclar. În unele locuri, Suarez pare să-l considere un corespondent fiziologic al atenției sufletului. Sufletul, ca subiect ultim al percepției, controlează actele cognitive prin intermediul - sistemelor nervoase, trimițând spiritul animal către acel organ cu informațiile relevante pentru organism. Comentând influența creierului asupra percepției, Suarez scrie:

> Cred că această putere este comunicată din creier prin intermediul spiritelor animale care servesc la susținerea organelor de simț și la menținerea lor în dispoziția aptă pentru percepție. Aceste spirite sunt dependente de fluxul propriu-zis din creier; prin urmare, senzația se pierde imediat atunci când conexiunea cu creierul este împiedicată. Această putere este probabil comunicată și prin modul de atenție, deoarece simțul nu poate percepe dacă sufletul nu este atent. Atenția depinde de imaginație.[668]

Același mecanism se regăsește și în alte simțuri. Sunetul este o calitate sensibilă produsă de o percuție sau diviziune, radiind intenționat de la sursă, atâta timp cât este reală. În timp ce obiectele văzului nu schimbă mediul sau organul decât într-un mod intenționat, obiectele altor simțuri îl schimbă intenționat și într-un mod neintenționat. [669]O schimbare fizică neintenționată asociată cu sunetul este o mișcare violentă a aerului, deși nu poate ajunge până la formele intenționate prin care se aude sunetul original. Suarez susține că, dacă mișcarea neintenționată ar constitui schimbarea facultății, s-ar auzi acesta și nu sunetul original în direcția de unde provine. [670]Organul auzului este aerul, care este închis în concavitatea urechii. Acesta este

665 C7.4.2; A III.17.2.
666 C5.1.2; A III.1.2.
667 C7.5.7; ibid., 7.9.2; A III.18.8; ibid., III.22.2.
668 C6.6.10; cf. Un In.13.7.
669 C7.15.1 ; A III.28.1.
670 C 7.6.1, 6; ibid., 7.8.7; A III.19.1, 8; ibid., III.21.5.

conectat cu creierul în același mod ca și ochii, prin urmare, puterea auzului se actualizează atunci când organul primește o specie intenționată, iar spiritul animal curge în el din creier.[671]

Suarez îi critică pe cei care localizează organul mirosului în creier, argumentând că „creierul este fântâna tuturor simțurilor și nu un organ". În opinia sa, organul mirosului se află în cap, în spatele nasului.[672] [673]Organul gustului, în plus, este limba, iar organul tactil este carnea. Aceste simțuri sunt descrise în moduri tradiționale, cu excepția faptului că, în viziunea lui Suarez, nu este necesar ca radiația intenționată a obiectului să modifice organele gustului și tactile prin intermediul mediului. Obiectul lor este de obicei contiguu organului? [0]

6 Simțuri interne

După capitolele despre percepție, Suarez se îndreaptă către doctrina tradițională a simțurilor interne (C 8; A III.30-31). Contextul acestui subiect a fost modelat de Avicenna, care a dezvoltat observațiile lui Aristotel despre bunul simț, imaginație și memorie într-o doctrină influentă a celor cinci simțuri interne, care a continuat să fie discutată în psihologia filosofică pe parcursul secolului al XVII-lea. În taxonomia lui Avicenna, bunul simț primește impresiile simțurilor externe și diferențiază și sintetizează percepțiile simultane prin mai multe simțuri. Făcând distincția între primirea și reținerea impresiilor, Avicenna introduce imaginația retentivă ca fiind puterea care reține conținutul bunului simț. O a treia putere, numită *estimativă,* surprinde „intențiile" lucrurilor, cum ar fi ostilitatea sau periculozitatea lor, precum și alte aspecte dăunătoare și utile care nu sunt percepute de simțurile externe. O a patra putere este imaginația compozitivă, care poate combina și împărți între forme senzoriale și intenții. A cincea putere implică memoria, care primește impresii de la puterea estimativă, și rememorarea, care le reține, pregătite pentru reamintire. Urmând discuțiile medicale antice, Avicenna localizează facultățile interne în ventriculele creierului, bunul simț și imaginația retentivă în ventriculul anterior, estimarea și imaginația compozitivă în ventriculul mijlociu, iar memoria și rememorarea în

671 C 7.9.1-2; A III.22.1-2
672 C7.12.3 ; A III.25.2.
673 C 7.14; A III.27.

ventriculul posterior.[674] [675] [676] [677]

Majoritatea gânditorilor latini medievali aveau bunul simț de a diferenția și sintetiza între senzații simultane, cum ar fi gustul și culoarea dintr-un anumit obiect, și de a percepe că cineva percepe. Avicenna, însă, considera că actele reflexive aparțin doar facultății intelectuale imateriale? [2] Autorii latini l-au urmat de obicei pe Averroes, renunțând la distincția lui Avicenna dintre imaginația retentivă și imaginația compozitivă ca două elemente separate . facultăți, atribuindu-și activitățile unei singure facultăți, numită imaginație sau fantezie. 73 Facultatea estimativă a lui Avicenna, în plus, a fost adesea discutată ca o putere instinctivă de alegere la animale; urmându-l pe Averroes, Aquinas considera capacitatea non-instinctivă corespunzătoare a sufletului senzorial uman ca parte a puterii cogitative subintelectuale care recunoaște lucrurile individuale ca reprezentanți ai naturilor comune sau ca fiind bune sau rele. În timp ce mulți scriitori au considerat aceasta o teorie respectabilă până în secolul al XVII-lea, au existat și voci critice de la experimentul mental al lui Duns Scotus: un miel ar fugi de o oaie transformată în mod miraculos într-un lup în toate accidentele sensibile, ceea ce nu ar face dacă ar avea o estimare a agreabilității obiectului? [4] Unii autori medievali, cum ar fi Peter John Olivi, au dorit, de asemenea, să reducă numărul facultăților senzoriale interne, argumentând că numele lor se referă la diverse funcții ale unei singure facultăți. Conform lui John Buridan, există doar două facultăți, una cu funcțiile de bun simț, fantezie și estimare, iar a doua pentru memoria senzorială, care stochează nu numai intențiile, ci și speciile sensibile ale [calităților] perceptibile extern.75

Aceste discuții medievale formează contextul descrierii simțurilor interne de către Suarez. Cât despre bunul simț, el remarcă faptul că, deși este necesar pentru a discerne între impresii simultane, este mai puțin clar dacă este necesar pentru conștientizarea percepției. [6] Suarez urmează opinia scolastică comună conform căreia nu ar trebui considerate sensibilele comune drept obiecte proprii ale simțului comun.77 În plus, fantezia este definită ca „puterea de a primi și reține speciile simțurilor externe și de a opera cu ele atunci când obiectele lipsesc”.^ [8] Conform lui Toma de Aquino,

674 Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus,* ed. Simone van Riet, Avicenna Latinus (Leuven-Leiden, 1968), 1,5, 87,19-88,28; 89.44-9 Vezi și Deborah Black, „Imaginație și estimare: paradigme arabe și transformări occidentale”, *Topoi* 19 (2000): 59-75.

675 Vezi, de exemplu, Aquinas, *st* , ed. Pietro Caramello (Torino-Roma, 1950), I, q. 78, a. 4, până la 2; René-Antoine Gauthier, ed., *AnonymiMagistri Artium (c. 1245-1250) Lectura in Librum De anima,* Spicilegium Bonaventurianum, 24 (Grottaferrata, 1985), II.24 (410, 416); Anonim, „Întrebări in de Anima”, ed. Carlos Bazan, în *Trois commentaires ano nymes sur le Traité de l'âme d'Aristote,* ed. Maurice Giele, Ferdinand Van Steenberghen și Carlos Bazan, Philosophes médiévaux 11 (Louvain-Paris, 1971), II. 39, 463; John Duns Scotus, *Quaestiones super Secundum et Tertium de Anima,* 9 (71-72); John Buridan, „Quaestiones in Aristotelis De anima,” II.22, în Peter Sobol, *John Buridan despre suflet și senzație: o ediție a cărții a II-a a comentariului său asupra cărții sufletului lui Aristotel,* Ph.D. disertație (Universitatea Indiana), pp. 367-371.

676 Aquinas, *SF* . I, q. 78, a. 4.

677 John Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, alin. 1, q. 1-2, n. 62 (ed. Vatican, vol. 3, p. 43-44). William Ockham și Gabriel Biel au considerat, de asemenea, cogniții estimative separate ca

„phantasia" și *„Imaglnatlo"* înseamnă același lucru, deși pentru Suarez, ultimul termen se referă la puterea de a combina forme sensibile și de a construi conținuturi imposibile.79 În ceea ce privește distincția tomistă dintre puterea estimativă și cea cogitativă, Suarez observă că simțul intern cogitativ uman nu include raționamentul sau compoziția, deși nu funcționează pur și simplu prin instinct natural, ci și prin experiență cognitivă.80 Memoria , la rândul ei, este puterea de a-și aminti lucrurile trecute așa cum au fost experimentate anterior; la animale '

de prisos; vezi Ockham, „Scriptum in librum primum Sententiarum", d. 3, întrebarea 2, în *Operele teologice,* vol. 3, ed. Stephen F. Brown și Gideon Gal (Sf. Bonaventure, 1990), pp. 410-411 ; Biel, *Collectorium in quattuor libros Sententiarum,* ed. Wilfrid Werbeck și Udo Hofmann, m. I. 3, întrebarea 6, a. 1.3.6 (Tübingen, 1973), pp. 231-232. Conform lui Buridan, bunul simț, ca putere estimativă, sesizează intențiile avicenniene non-sensibile; vezi John Buridan, *Întrebări în De anima lui Aristotel,* II.23, p. 388. Vezi, de asemenea, Peter of Ailly, „Tractatus de anima", în *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly,* ed. Olaf Pluta, Bochumer Studien zur Philosophie, 6 (Amsterdam, 1987), 4.4, pp. 27-28.

75 Peter John Olivi, *Întrebări în cartea a doua Sententiarum,* q. 63-66, pp. 596-606; pentru punctul de vedere al unui singur simț intern, vezi și Anonim, *Lectura in Librum De Anima,* ed. René- Antoine Gauthier, Spicilegium Bonaventurianum, 24 (Grottaferrata, 1985), II.26.2, p. 441. Pentru punctul de vedere al lui Buridan, vezi *Întrebări în trei cărți de Anima Aristotelis,* 2.23, pp. 380-3

76 C8.1.2; A III.30.1. Suarez face referire la discuția sa anterioară despre dacă simțurile sunt conștiente de acțiunile lor. Ideea sa este că, prin atenție, care face parte din percepție, un fel de conștientizare a percepției este inclusă în percepțiile în sine, dar un simț intern este, de asemenea, conștient de ele. Vezi C 6.47-8; A III.11.5.

77 C8.1.2; Din III.30.2. Pentru această opinie la Averroes, vezi *De anima* II.63-5, 225-229. Pentru critica lui Aquino, vezi *Sentencia libri De anima ,* ed. René-Antoine Gauthier, în *Sfântul Toma de Aquino, Doctorul îngerilor, Opera omnia, editată prin ordinul lui Leon al XIII-lea PM,* 45.1 (Paris, 1984) II.13, p. 119.

78 C8.1.7; Din III.30.7.

79 C8.1.8; Din III.30.7.

80 C8.1.10; Din III.30.7.

Este vorba în special de puterea de a păstra reprezentările puterii estimative, chiar și atunci când obiectele nu sunt prezente. Reminiscența, pe de altă parte, este în primul rând o putere intelectuală, deoarece implică raționament, dar există și o reminiscență senzorială, care se bazează pe succesiunea aprehensiunilor . [678]Suarez prezintă o colecție de diverse opinii despre numărul simțurilor interne. El nu menționează însă teoriile medievale ale unei singure puteri senzoriale interne, considerând aparent că viziunea cu două puteri era cea mai economică dintre predecesorii săi. Propria sa opinie în această privință este că există o singură facultate cu multe funcții.[679]

Suarez se abate de la viziunea tradițională comună privind sediul diferitelor simțuri interne în ventricule diferite ale creierului, presupunând în schimb că organul

678 C 8.1.11-12; A III.30.7.

679 C 8.1.13-21; A III.30.8-16. Pentru teoria lui Suarez despre puterile senzoriale interne, vezi și South, „Imaginație", pp. 122-137.

puterii senzoriale interne ar putea fi partea din spate a creierului.8 [680]În teoriile medievale, se presupunea de obicei că specia intențională, care contribuie mai întâi la actualizarea simțurilor externe, este apoi transmisă simțului intern, unde formează o fantasmă. [681]Întrucât Suarez a găsit mai multe probleme cu acest trafic interior, a încercat să explice actele simțurilor interne fără el. Prin urmare, Suarez a propus că, în ceea ce privește conținutul cognitiv al actelor simple ale simțului intern despre obiectele senzoriale, acestea sunt similare cu cele ale percepției, deși nu necesită prezența unui obiect extern pentru actualitatea lor. Prezența reprezentării unui obiect în simțul intern determină prima sa actualitate, a doua actualitate fiind - conștientizarea corespunzătoare. Dacă prima actualitate și specia internă intențională nu sunt cauzate de specia externă intențională, ar putea fi ele cauzate de actul senzorial în sine, de care depind? Suarez remarcă faptul că simțul intern și speciile sale sunt mai perfecte decât simțurile și speciile externe, deoarece actele și speciile interne nu necesită influența cauzală simultană din partea obiectelor corporale. [682]Cum ar putea, atunci, actul unui simț superior să fie cauzat de activitatea unui simț inferior? Suarez sugerează că poate acest lucru nu este problematic , deoarece a doua actualitate a simțului extern este mai nobilă decât prima actualitate a simțului intern. El continuă:

> Prin urmare, comparând primul act al unei puteri cu primul act al alteia, acela este mai perfect care este un act al unei puteri mai perfecte, și același lucru este valabil și în compararea actelor secunde între ele. Cu toate acestea, comparând un al doilea act al unei puteri mai puțin perfecte cu primul act al unei puteri mai perfecte, primul va fi mai perfect, deoarece în natura sa este constituit într-un grad superior de actualitate... O percepție externă ar produce în simțul intern o specie, ca și cum ar imprima acolo o similitudine perfectă a sa, pe care simțul intern o poate conserva foarte bine datorită dispoziției sale naturale.[683]

Propunerea pare să fie că prima actualitate a simțului intern este cauzată extern. S-ar putea presupune că, analog percepției senzoriale, doar a doua activitate nu este cauzată extern, fiind actualizată de puterea însăși atunci când este îndeplinită condiția necesară. Totuși, după ce a spus acestea, Suarez continuă să noteze:

> Când sufletul percepe ceva prin văz, o similitudine a acesteia se repetă imediat în imaginație, nu printr-o potență distinctă de imaginație, ci prin puterea imaginației, astfel încât, atunci când există o senzație externă, o specie rezultă în mod natural în simțul intern, nu datorită activității percepției, ci datorită activității sufletului

680 C 8.2.8; A III.2.6-7.
681 Vezi Aquinas, *ST* I, q. 78, a. 4.
682 C 6.2.9-11; A III.9.8.
683 C 6.2.12; A III.9.9. Prima parte a traducerii este citată din South, „Imagination", p. 142.

însuși prin imaginație.[684] [685]

Producerea reprezentării speciei simțite în simțul intern depinde, desigur, de un act senzorial, dar această conexiune nu este un caz de cauzalitate eficientă. Explicând cum ar putea fi evitată diferența ierarhică, Suarez demonstrează că principalul motiv pentru care nu se acceptă o legătură cauzală între actele vitale este că acestea nu sunt tranzitorii și nici pasibile. Mai degrabă, puterile vitale ale simțurilor externe și interne sunt înrădăcinate în același suflet și, în consecință, pot fi activate simpatic, astfel încât una operează imediat ce cealaltă operează.88

7 Intelect

Conform concepției tomiste, care formează contextul discuției lui Suarez despre actele cognitive superioare (C 9, A IV), intelectul este o putere spirituală care nu are organ corporal. Nu are nevoie de corp pentru activitățile sale, așa cum este clar din îngeri, dar funcționează în oameni folosind concepte pe care le formează prin apelarea la fantasme ori de câte ori gândește cu universalii. Obiectul propriu al intelectului este esența sau forma substanțială a lucrurilor. Aceasta este potențial inteligibilă și făcută inteligibilă în realitate prin speciile inteligibile, pe care intelectul activ le formează prin iluminarea fantasmelor și abstracționarea formei din aspectele materiale și singulare ale - fantasmelor relevante. Intelectul pasiv este apoi actualizat de o specie inteligibilă în același mod în care o putere senzorială este actualizată de o specie vizibilă. Funcția intelectului activ este de a forma specia inteligibilă, iar funcția intelectului pasiv este de a înțelege obiectul atunci când este informat de această specie. Potrivit lui Aquinas, forma inteligibilă nu este obiectul actului de înțelegere. El a susținut, în schimb, că nu este vorba despre ceea ce este înțeles, ci despre ceea ce intelectul înțelege. Intelectul își tratează obiectul propriu extramental ca pe o formă universală, deși aspectul universal există doar în intelect. Dacă formele universale ar exista în lumea extramentală, ele ar putea activa direct intelectul posibil, iar intelectul activ ar fi, în consecință, superfluu. În mod similar, intelectul pasiv ar fi superfluu dacă intelectul activ ar înțelege speciile sau fantasmele.[686] [687] [688]

De ce ar trebui intelectul activ să se îndrepte către fantasme ori de câte ori se formează sau se folosește un concept? În afară de mecanismul activator al modelului potenței, se credea că înțelegerea universaliilor includea existența lor despre lucruri

684 C 6.2.13; A In.9.10; vezi și C 6.5.8; A III.12.7.

685 C 6.2.13; A In.9.10. În lucrarea sa *Disputationes metaphysicae,* Suarez revine la viziunea tradițională conform căreia speciile sunt transmise de la ochi la simțul intern prin intermediul nervului optic (*DM* 18.8.40).

686 *ST* I, q. 79, a. 3; ibid., I, q. 85, aa.1-3.

687 Ibidem, I, q. 84, a.a. 4, 7.

688 Ibid., I, q. 85, a. 2, ad 1; Ceslao Pera, Pierre Marc și Pietro Caramello, eds., *Summa contra gentiles* (Torino, 1961-67), III.49.

cu care cineva este familiarizat prin fantasme, deși esențele în sine nu erau perceptibile. Aquinas considera că, în timp ce Platon considera ideea universală ca un model prin care lucrurile sunt ceea ce sunt și sunt recunoscute ca copii ale acesteia, adepții lui Aristotel consideră fantasmele ca exemple de lucruri cu esențe care sunt înțelese într-un mod universal.90

Adepții medievali ai teoriei speciilor susțineau că asemănarea formală dintre specie în suflet și formă în obiect, fie ea perceptibilă sau potențial inteligibilă, combină actele cu obiectele lor; această conexiune, în plus, este asigurată de lucrurile în sine și face ca cunoașterea să fie obiectivă.91 Asemănarea formală aduce cumva lumea în minte, iar aderarea la acest tip de realism ar fi putut contribui la

trecând cu vederea problemele din explicația specifică a actelor cognitive. [689]Rămâne, așadar, întrebarea: ce este formal același cu forma substanțială în lucruri - este specia abstractă non-relațională, actul relațional al cunoașterii sau altceva?9 [690]S-a susținut că Aquinas operează cu o concepție fundamentală a intenționalității care nu este reductibilă la perspectivele sale despre asemănare sau similaritate în alte contexte[691] [692]Din păcate, Aquinas și contemporanii săi aristotelieni nu au avut prea multe de spus despre intenționalitatea actelor cognitive în sine, deși au considerat de la sine înțeles că acestea erau despre obiecte. În schimb, Henric de Ghent, Petru Ioan Olivi și Duns Scotus și-au concentrat atenția asupra diferenței dintre intenție și recepția speciilor în cunoaștere.95

Deși Suarez urmează liniile principale ale teoriei tomiste, el critică descrierea intelectului agent la Aquinas și la tomiștii de mai târziu, în special la Cajetan. Suarez este nemulțumit de încercările tradiționale de a explica modul în care intelectul activ

689 O problemă este că, atunci când activatorul imediat al intelectului posibil este specia, care este făcută inteligibilă în act de către intelectul agent, actualitatea cauzată a intelectului pasiv nu pare a fi actualitatea formei, ci înțelegerea obiectului, care nu a fost înțeleasă anterior. Acest lucru nu este în acord cu teza lui Aristotel conform căreia potența pasivă este actualizată de un activator, ceea ce este deja ceea ce va fi potența actualizată *(Met.* 9.2). Aceeași întrebare s-ar putea pune și despre simțuri. În măsura în care actul facultății este perceperea obiectului care cauzează actul, această actualitate diferă de actualitatea cauzei: activatorul este forma perceptibilă ca neperceptă , iar actualitatea potenței este un act de percepere a obiectului.

690 Pentru unele discuții despre asemănarea formală în teoriile medievale ale cunoașterii, vezi Robert Pasnau, *Theories of Cognition in the Late Middle Ages* (Cambridge, 1997), pp. 31-124; Dominik Perler, *Theorien der Intentionalitat im Mittelalter* (Frankfurt am Main, 2002); John P. O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence* (Notre Dame, IN, 2003); Robert Pasnau, „ *Id quo cognoscimus",* în *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy,* ed. Simo Knuuttila și Pekka Karkkainen (Dordrecht, 2008), pp. 131-149.

691 Jeffrey E. Brower și Susan Brower-Toland, „Aquinas despre reprezentarea mentală: concepte și intenționalitate", *The Philosophical Review* 117 (2008): 193-243.

692 Vezi notele 41 și 42 de mai sus; Peter King, „Rethinking Representation in the Middle Aves: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation", în *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy,* ed. Henrik Lagerlund (Aldershot, 2007), 81-100; Giorgio Pini, „Can God Create My Thoughts? Scotus's Case against the Causal Account of Intentionality", *Journal of the History of Philosophy* 49 (2010): 39-63.

ilumineză fantasmele și cum acestea contribuie la înțelegere. El subliniază că iluminarea nu poate fi înțeleasă ca o operațiune reală, în așa fel încât o fantasmă, ca entitate materială, să fie schimbată de puterea intelectuală spirituală pentru a deveni o constituentă spirituală a înțelegerii, dar este, de asemenea, imposibil ca fantasma, ca ființă materială, să poată avea un rol cauzal în ceea ce privește actul de înțelegere. [693]Propria sa opinie este similară cu relatarea sa despre relația dintre actul unui simț extern și actul însoțitor al imaginației, care este determinat de primul, dar nu cauzat de acesta. În consecință, el scrie:

> Intelectul agent nu produce niciodată o specie inteligibilă decât dacă este determinată de cunoașterea fantasmei... Această determinare nu provine din vreo eficacitate a fantasmei în sine, ci numai pentru că ea oferă materie și un fel de exemplu intelectului, prin rațiunea uniunii pe care o are în același suflet.[694]

Determinarea dintre acte exemplifică modul în care „actul unei puteri are o legătură necesară cu actul alteia". Suarez consideră că, ori de câte ori intelectul formează o înțelegere simplă despre lucrurile inteligibile din lume, imaginația este actuală și invers. Mai mult, fantasma determină conținutul înțelegerii servind ca exemplu a ceea ce este înțeles ca fiind universal.[695] [696]Cauzalitatea eficientă este deja blocată pentru Suarez de principiul conform căruia nu poate exista nicio influență cauzală între puterile care aparțin unor niveluri ontologice ierarhic diferite, cum ar fi imaginația și intelectul, și, așa cum s-a menționat mai sus, nu există nici o cauzalitate eficientă între puterile vitale de același nivel. Puterile vitale sunt imune la influența cauzală externă.99 Potrivit lui Suarez, noțiunile tradiționale de iluminare a fantasmelor, abstracționarea speciei din fantasmă sau de a face lucrurile inteligibile în mod efectiv inteligibile ar trebui înțelese toate ca referindu-se la un singur act, deoarece „intelectul activ nu are niciun alt act decât producerea speciei inteligibile". Astfel, iluminarea fantasmelor este producerea speciei în intelectul posibil; aceasta se numește iluminarea fantasmelor, deoarece în acest fel intelectul înțelege ceea ce este reprezentat în fantasme. [697]Cât despre abstracționarea speciei și a face lucrurile în mod efectiv inteligibile, Suarez afirmă:

> Sunt sigur, totuși, că un obiect nu devine inteligibil în act decât prin producerea speciei inteligibile în care lucrul este reprezentat într-un mod special... lucrul inteligibil nu mișcă intelectul nostru efectiv, deoarece nu este inteligibil în act, ci schimbă intelectul formal prin specia în care este inclus într-un mod special...

693 C 9.2.5-10; A rV.2.4-10.

694 C 9.2.11-12; A IV.2.11-12. Vezi și C 97.5-6; A IV.7.3.

695 C 9.2.13; A IV2.13.

696 Ludwig, *Das akausaule Zusammenwirken,* p. 35-61; Leen Spruit, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge* (Leiden, 1995), voi. 2, p. 294-307.

697 C 9.2.14-15; A IV.2.14-15.

> Specia se spune că este abstractă deoarece intelectul activ, prin puterea sa, produce o specie spirituală care reprezintă aceeași natură pe care o reprezintă fantasma.[698] [699] [700] [701] [702]

Suarez susține că intelectul poate înțelege un lucru singular prin specia și conceptul său propriu, distanțându-se astfel de viziunea tomistă conform căreia intelectul este familiarizat cu particularitățile doar indirect, prin reflecția asupra unui concept universal ca fiind abstractizat din fantasmele singularităților . Pentru Suarez, intelectul formează concepte în mod diferit, în funcție de faptul dacă se iau în considerare indivizii sau trăsăturile lor comune cu un universal. Se gândește la ființele umane individuale cu concepte care se formează pe baza speciei. Acestea corespund unor fantasme care sunt mai concrete decât fantasmele care sunt suficiente pentru un concept universal. [W2]

În formarea acestor concepte, fie ele universale sau particulare, ființele umane nu le cunosc esența decât prin intermediul trăsăturilor lor empirice. Aceasta este o limitare a intelectului lor și motivul conversiei necesare în fantasme, care, în comparație cu intelectele superioare, arată că ființele umane au cel mai scăzut statut în ierarhia ființelor intelectuale.10 [3] Diferitele operații ale intelectului activ și pasiv derivă din aceeași imperfecțiune. Suarez consideră că este mai rezonabil să le considerăm operațiuni ale unei singure puteri intelectuale decât ale a două puteri cu adevărat distincte. [W4] Pe lângă discutarea formării conceptelor simple, Suarez tratează într-un mod tradițional combinarea și împărțirea conceptelor și diferența dintre o simplă compunere sau diviziune aprehensivă și o judecată asertivă despre ele. Acestea sunt operații ale aceleiași puteri intelectuale, la fel ca și actele de raționament teoretic și practic.10 [5]

8 Puterile motrice apetitive

Urmând tradiția scolastică, Suarez explică faptul că, pe lângă puterile cognitive ale sufletului, există și puteri apetitive care produc schimbări comportamentale. Puterea apetitivă la nivel senzorial este sediul pasiunilor sau emoțiilor, iar cea la nivel intelectual este voința.[703] [704] [705] [706] [707] [708]Pe lângă aceste două puteri apetitive, există o putere motrice separată, care este responsabilă pentru mișcările involuntare, continue

698 C 9.2.16-17; vedea. Din IV.2.17-18.
699 C 9.3.3-12; Din IV.3.2-11.
700 C 9,77-8; Din IV.7.4.
701 C 9.8.18; Din IV8.13.
702 C5.6.67; ibid., 9.9.13; A III.6.3-4; ibid., rV.9.10.
703 C10.1.2-3; Din V.1.2-3.
704 *Tractatus quinque ad Primam Secundae Sfântul Toma de Aquino* în *Opera omnia,* vol. 4 (Paris, 1856), tract. IV, disp. 1, 454-477.
705 C10.1.2; ibid., 10.2.3; ibid., 10.3.6-7, 11; Din versiunea V.1.2; ibid., V.2.3; ibid., V.3.3-4, 8.
706 C 5.6.13-14; ibid., 8.1.10; vedea. A 3.6.7 (fără discuția despre instincte); Din III.30.7.
707 *Către Primul din al Doilea,* 4.1.2.2 (457).
708 *Către Primul din al Doilea,* 4.1.5.3 (462). Aspectul sentimental este presupus mai degrabă decât discutat la Suarez.

ale inimii și plămânilor, precum și pentru mișcările involuntare sau voluntare ale părților organismului necesare pentru acțiunile sugerate de puterile apetitive . În comentariul său la *De anima* de Aristotel (cartea a 5-a din *De anima),* Suarez discută puterile apetitive în general în disputa 10, concentrându-se asupra pasiunilor în disputa 11, asupra voinței în disputa 12 și asupra altor puteri motrice ale sufletului în disputa 13. Voința este discutată și în multe alte locuri, iar o discuție mai amplă despre pasiuni se găsește în disputa 1 din al patrulea tract al comentariului său la *Summa theologiae de Aquinas* . [W7]

Suarez consideră puterile apetitive ca fiind cognitive, funcționând în cooperare cu actul simțurilor externe sau interne sau, la fel ca în cazul voinței, cu actele intelectului. Apetitul senzorial este prin natura sa înclinat spre atingerea unor lucruri bune sensibile, fie direct, fie prin evitarea lucrurilor dăunătoare. Actele sale sunt reacții la funcțiile cognitive relevante care își ating obiectele. Obiectele pasiunilor sunt lucruri care fac ființele vii să simtă plăcere sau suferință și care sunt utile sau dăunătoare pentru ele. [W8] Animalele recunosc obiectele ca fiind bune sau rele sensibile prin puterea lor estimativă. Evaluările animalelor sunt în mare parte instinctive, în timp ce la oameni rolul instinctului este mai puțin dominant, iar - aspectul cognitiv al pasiunilor este mai bogat. [W9] Pasiunile nu sunt acte libere în același mod ca cele ale voinței, dar ființele umane pot controla pasiunile și comportamentul emoțional prin voință. Pasiunile în sine nu sunt alese, fiind parte a mecanismului psihosomatic care deservește viața ființelor vii sensibile.110

Deși funcția de bază a pasiunilor ca acte apetitive este de a iniția schimbări comportamentale, actele sunt asociate și cu sentimente plăcute sau neplăcute legate de obiectele aderenței sau aversiunii. Suarez caracterizează iubirea, care este pasiunea fundamentală, ca un impuls, o simpatie și o plăcere față de un obiect.111 Mai important, pasiunile sunt asociate cu schimbări fiziologice, cum ar fi bătăile inimii sau mișcările spiritelor vitale, mișcările corporale expresive, râsul și plânsul la oameni și diverse acte comportamentale care sunt diferite pentru diferite pasiuni.[709] [710] [711] [712]Cogniția, sentimentul, afectul corporal și schimbarea comportamentală sunt elementele tradiționale ale analizei compoziționale a emoțiilor în tradiția aristotelică și la Aquinas, pe care Suarez o urmează în mare măsură. [n3]

Suarez nu are prea multe de adăugat la prima parte a taxonomiei emoțiilor lui Aquinas , care constă în împărțirea a șase emoții concupiscibile: iubire, dorință și bucurie față de un obiect bun și ură, evitare și suferință față de un obiect rău. Prima pereche (iubire-ură) este o reacție inițială față de un obiect, a doua pereche (dorință-evitare) este o reacție mai puternică care înclină spre o acțiune față de obiect, iar a treia

709 C 11.2.1, 10-11; Versiunea 5.1, 11-14; *Ad Primam Secondae,* 4.1.1.4 (457); ibid., 4.1.4.7 (461).

710 Vezi Simon Knuuttila, *Emoțiile în filosofia antică și medievală* (Oxford, 2004), p. 32-35, 225-226, 246-2

711 C11.2.2; *O versiune V.5.2.*

712 *Învățământ primar și secundar* 4.1.3.2 (458); trans. în Peter King, „Teorii scolastice târzii despre patimi: controverse în tradiția tomistă", în *Emoții și alegere de la Boethius la Descartes,* ed. Henrik Lagerlund și Mikko Yrjonsuuri, *Studii în istoria filozofiei minții* (Dordrecht, 2002), p. 239.

pereche (bucurie-suferință) se referă la o stare emoțională atunci când dorința este împlinită sau lucrul evitat are loc. [n4] În timp ce Aquinas susține că există aceste șase pasiuni ale puterii concupiscibile și cinci pasiuni suplimentare ale puterii irascibile cu adevărat distincte, Suarez susține că există o singură putere apetitivă sensibilă:

> Prin urmare, putem explica motivele din spatele denumirilor „irascibil" și „concupiscibil" într-un alt mod. În opinia mea, acestea nu semnifică două pofte, ci unul și același conceput în moduri diferite, deoarece pot fi considerate ca două în obiectul poftei: binele „apetibil" și orice îi urmează de la sine sau ceea ce împiedică urmărirea unui astfel de bine și ne privează de binele iubit. Pofta, în măsura în care dorește binele, se numește concupiscibil; în măsura în care se ridică împotriva a tot ceea ce stă în calea acestui fel de bine, pentru a-și proteja binele, se numește irascibil.11 [5]

Cele cinci emoții irascibile ale lui Aquinas sunt reacții la obiectele care sunt mai întâi iubite sau urâte de o pasiune concupiscibilă și care sunt dificile și necesită mai mult efort: speranța și disperarea sunt despre lucrurile bune viitoare (prima cu încredere în succes, iar cea de-a doua fără ea), curajul și frica sunt reacții analoage la răul viitor, iar furia este despre un rău prezent. Pasiunile concupiscibile sunt aranjate în perechi opuse pe baza obiectelor opuse, iar cele irascibile sunt astfel aranjate pe baza atitudinilor opuse față de același obiect, cu excepția mâniei.[713] [714] [715] [716] [717] [718] [719]Deși aceasta este o posibilă clasificare a emoțiilor irascibile în viziunea lui Suarez, el susține că principiile pe care Toma de Aquino le aplică în clasificarea pasiunilor concupiscibile oferă o - taxonomie formală generală a tuturor tipurilor de pasiuni din punctul de vedere al relației lor cu scopul. Numărul de pasiuni particulare situate în acest cadru este foarte mare. Suarez continuă apoi spunând că cele unsprezece pasiuni ale lui Toma de Aquino pot fi separate pe baza diferitelor mișcări și a modificărilor corpului asociate cu acestea. Această remarcă, însă, nu este elaborată. [n7]

Suarez consideră relația dintre cunoașterea evaluativă precedentă și o pasiune ca un exemplu de conexiune simpatică între actele vitale fără o influență cauzală. Puterea apetitivă este înclinată spre obiectul său și se actualizează atunci când există un act cognitiv relevant. Relația dintre pasiune și actele însoțitoare ale puterii motrice este, de asemenea, o conexiune simpatică, fie la nivelul actelor vegetative interne,

---

713 *SF*. II-I, q. 23, a.a. 1-4

714 C11.1.2; O versiune V.4.3; *Învățământ primar și secundar* 4.1.12.2-6 (475).

715 C10.3.9; 11.2.10; Din versiunea V.3.6; V.4.13; *Către Primul dintre al Doilea* 4.1.1.4 (457); ibid., 4.1.6.4 (464); ibid., 4.1.12.11 (477).

716 C11.1.7; Din versiunea V.4.7.

717 *SF*. II-I, q. 35, a. 7.

718 C 11.2.5-7; Din versiunea V.5.10.

719 Pentru punctul de vedere al lui Scotus, vezi *Ordinatio* III, d.15, q. unu, nu. 47-49 (ed. Vatican, vol. 9, pp. 498-500); vezi și Simo Knuuttila, *Emoțiile în filosofia antică și medievală* (Oxford, 2004), pp. 265-271.

fie la nivelul acțiunilor corporale externe. [n8] Organul pasiunilor este inima, care este și centrul operațiunilor vegetative. [n9]

Aquinas descrie durerea fizică externă și durerea emoțională internă după cum urmează: durerea externă este cauzată de ceva respingător corpului, în timp ce durerea internă este cauzată de ceea ce este respingător apetitului senzorial. Durerea externă urmează unei percepții externe, în special celei a atingerii, iar durerea internă urmează unui act de simțire internă.20 Prezentând [aceeași] distincție, Suarez încearcă să specifice relația dintre durerea resimțită și senzația obiectului atingerii. El este înclinat să creadă că durerea fizică nu este un aspect adverbial al senzației, ci un sentiment separat în puterea apetitivă.121

Una dintre inovațiile psihologice influente ale lui Scotus a fost ideea pasiunilor voinței, cum ar fi plăcerea și suferința; aceasta era nouă în comparație cu viziunea tradițională conform căreia pasiunile emoționale erau strict limitate la mișcările sufletului senzorial.122 Teoria lui Scotus a fost discutată de mulți scriitori din secolul al XVI-lea, în special pentru că cardinalul Cajetan a aplicat-o în comentariul său la *Summa theologiae a lui Aquinas.* [720]Suarez a simpatizat cu considerațiile lui Scotus despre plăcerile și suferințele voinței, cu excepția faptului că, în opinia sa, acestea nu erau pasiuni, ci acte ale voinței, deoarece toate aparițiile voinței sunt acte vitale și, prin urmare, nu sunt cauzate extern. Mai mult, deși plăcerea și suferința sunt considerate acte ale voinței, ele nu sunt acte libere, deoarece sunt determinate de conștientizarea faptului că lucruri plăcute sau neplăcute au loc sau pot deveni. Voința însăși, ca putere vitală, este sursa acestor reacții necesare:

> Dar s-ar putea întreba dacă [bucuria] este un act produs de voință sau dacă este doar o pasiune, deoarece Scotus, vorbind despre bucurie mai sus, afirmă că este doar o pasiune. În mod similar, el spune că fructificarea ca act este în intelect și ca pasiune în voință. Baza concepției lui Scotus este că toate actele voinței sunt sub controlul său, dar nu este cazul bucuriei și al necazului... Totuși, eu spun că fructificarea este un act care este produs efectiv de voință... Cel mai puternic motiv pentru aceasta este principiul comun că actele vieții provin dintr-un principiu intrinsec, iar bucuria este în mod manifest un act al vieții... Este posibil să fie un act particular al voinței, care este vital, o odihnă sau o suavitate și o dulceață particulară, care se naște din pofta însăși prin prezența binelui iubit.[721] [722]

Funcția principală a voinței este de a lua decizii cu privire la acțiune, iar aceste acte nu sunt determinate de evaluările intelectului practic, care le preced. Prin urmare, în ceea

720 *Opera omnia a Sfântului Toma de Aquino, publicată la ordinul lui Leon al XII-lea PM cu comentariile lui Toma de Vio Cajetan* al IX-lea (Roma, 1889), p. 446; John Mair, *In primum Sententiarum* (Paris, 1510), I.1.6, 44ra.

721 *Ad Primam Secundae* 2.7.1.8-10 (252); bucuria este caracterizată ca o acțiune necesară atingerii obiectului dorinței cuiva. Vezi și C 11.2.3; A 5.5.3; *dm* 23.3.15.

722 Vezi, de exemplu, Aquino, *ST* I, q. 83, a. 1; John Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* II.25, nn. 15, 16, 20, în *Opera omnia* XI (Lyon, 1639), p. 370.

ce privește chestiunea libertății voinței, Suarez îl urmează pe Scotus mai degrabă decât pe Aquinas. Potrivit lui Aquinas, voința dorește în mod natural binele uman și alege recomandări derivate prin rațiune despre cum se atinge cel mai bine un scop bun într-o anumită situație. Aceste alegeri sunt libere în sensul că se bazează pe deliberarea rațiunii, mai degrabă decât să fie determinate extern. Pentru Scotus, pe de altă parte, voința, ca o cauză liberă, decide dacă acceptă sau nu sugestia evaluativă la care s-a ajuns prin rațiune? [25] Suarez apără viziunea scotistă asupra libertății voinței, argumentând că voința nu este liberă dacă nu este capabilă să nu consimtă la propunerea rațiunii sau dacă nu ar putea voi altfel atunci când vrea ceva. [126] Suarez își formulează versiunea psihologiei libertariene scotiste a voinței afirmând că voința „este determinată de intelect în ceea ce privește suficiența, dar se determină pe sine în ceea ce privește eficacitatea".^ [7] Astfel, intelectul nici nu provoacă, nici nu necesită actele libere ale voinței. În schimb, relația dintre aceste două puteri vitale este caracterizată în termeni de simpatie, consonanță și consens.12 [8]

9 Rezumat

Întrebările pe care Suarez le abordează în psihologia sa sunt, în mare parte, teme tradiționale ale scolasticii aristotelice și ale medicinei galenice. Deși Aristotel și Aquinas sunt principalele sale autorități, el consideră adesea noile idei ale lui Scotus ca fiind demne de luat în considerare. Pe lângă lucrările scolastice, Suarez acordă atenție și discuțiilor teologice, filosofice și medicale din secolul al XVI-lea. Cea mai semnificativă contribuție nouă a sa în acest domeniu este teoria conexiunilor simpatice non-cauzale dintre actele vitale. El revine la această concepție în toate disputele sale despre puterile sufletului, considerând aparent că este o perspectivă sistematică originală. Această idee implică o concepție teleologică a puterilor sufletului, care este considerat principiul informator al compozitului hilomorf și principalul controlor al rețelei simpatice a actelor vitale pentru supraviețuirea și bunăstarea creaturilor corporale vii.12 [9] În timp ce Suarez aplică modelul hilomorf analizei puterilor vegetative și senzoriale, tratamentul său asupra nivelului intelectual este mai dualist. Astfel, actele vitale ale ființelor compozite sunt tratate ca fiind ghidate de suflet la toate nivelurile activităților lor, iar Suarez insistă că acestea formează o unitate centrată datorită unității sufletului.

126 *DM* 19.6.2; ibid., 19.9.3.

127 *Ad Primam Secundae* 1.8.4.11, în *Opera omnia* (Paris, 1854), p. 264. A se vedea, de asemenea, Sydney Penner, „Free and Rational: Suarez on the Will", *Archiv für Gesch.ich.te der Philosophie* 95.1 (2013):
135.

128 C 12.1.8; A V.7.7; *DM* 23.1.11; ibid., 23.7.2.

129 Vezi și Simo Knuuttila, „Legăturile dintre actele vitale în psihologia lui Suarez", în *Metafizica lui Suarez în contextul său istoric și sistematic,* ed. Lukas Novak (Berlin 2014), cu mici suprapuneri.

CAPITOLUL 9

Influența lui Suarez asupra scolasticismului protestant

Cazurile lui Hollaz și Turretin

Ioan Kronen

1 Introducere

Faptul că Suarez a influențat profund scolastica protestantă este recunoscut de mult timp, [1] dar natura influenței sale rămâne obscură. Doresc să clarific acest lucru acordând atenție angajamentelor doctrinare ale luteranilor și reformaților, cele două ramuri ale protestantismului influențate de gândirea sa. Dacă *nu ne* uităm la doctrinele lor (inclusiv la cele care i-au separat), nu vom putea explica de ce Suarez i-a influențat pe scolasticii luterani și reformați mult mai mult decât a făcut-o cu gânditori din secolul al XVII-lea precum Hobbes sau Locke și nici nu vom putea explica de ce a avut o influență mai mare asupra luteranilor decât asupra reformaților.

Pentru a face lucrarea mea ușor de gestionat, mă voi concentra asupra a doi reprezentanți ai înaltei scolastici protestante, [2] luteranul David Hollaz și reformatul Francis Turretin. *Examen theologicum acroamaticum* [3] (denumit în continuare *ETA*) *AL LUI HOLLAZ* și *Institutio theologicae elenctiae* [4] (denumită în continuare *ITE*) *AL LUI TURRETIN* sunt capodopere ale teologiei scolastice protestante. Când amândoi și-au scris dogmatica , scolasticii protestanți avuseseră timp să formuleze cu precizie - angajamentele doctrinare ale comuniunilor lor respective, să le elaboreze implicațiile logice și să absoarbă tot ce puteau din Suarez; prin urmare, atât *ETA* , cât și *ITE* conțin rezumate precise, sofisticate și amănunțite ale rezultatelor muncii de peste un secol de scolastică protestantă. Întrucât *ETA* și *ITE* au o anvergură teologică, lucrarea mea se va concentra și asupra lucrărilor teologice ale lui Suarez; trebuie ținut minte, totuși, că Suarez,

1 Vezi Robert Sharlemann, *Thomas Aquinas și John Gerhard* (New Haven, 1964), pp. 16-18.

2 Folosesc diviziunile scolasticii protestante în timpurii, superioare și târzii, propuse de Richard Muller în *Dogmatica reformată post-reformă; vol. I, Prolegomena to Theology* (Grand Rapids, 1987), pp. 28-53.

3 Publicată inițial în Stargard, 1707. În această lucrare am folosit o retipărire facsimil a originalului (Darmstadt, 1971).

4 Publicat inițial la Geneva, 1679-1685; traducere în engleză: George Giger (Philipsburg, 1992-1997). Toate referințele de pagină de aici sunt la volumul 1 al traducerii lui Giger.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 010

Hollaz și Turretin și-au încorporat teologia într-o metafizică bine determinată , folosind amplu terminologia și argumentația filosofică.

Ultimul aspect menționat despre teologia lui Hollaz și Turretin ridică o întrebare pe care doresc să o abordez, și anume dacă scolasticii protestanți au fost sau nu infideli reformatorilor din secolul al XVI-lea, având în vedere antipatia acestora din urmă față de Aristotel și scolastici. [723]În opinia mea, Richard Muller are dreptate când crede că scolasticii protestanți *au fost* fideli reformatorilor, [724]iar Ritschl a greșit când a susținut că Melanchthon i-a trădat reintroducând filosofia aristotelică în gândirea protestantă. [725]Nu pot argumenta în mod adecvat acest lucru aici, ci voi nota pur și simplu, în sprijinul său, că scolastica protestantă a apărut *doar* în rândul acelor comuniuni protestante care erau „catolice" în sensul de a accepta crezurile ecumenice antice și de a le sublinia importanța - și anume luterana și reformata - și nu a apărut în rândul protestanților radicali. [726]Aceștia din urmă fie au respins crezurile antice, fie le-au acordat puțină importanță. Protestanții catolici, luptând pentru adevărul și relevanța doctrinelor Treimii și Întrupării împotriva atacurilor socinienilor în special, au constatat că nu puteau face acest lucru fără a folosi terminologia tehnică pe care Părinții o adoptaseră din filosofia greacă pentru a exprima aceste doctrine cât mai precis posibil.[727] Odată ce s-a întâmplat acest lucru, a fost firesc ca protestanții catolici să-și reînsușească ontologia implicită în terminologia teologică mai veche și, prin urmare, să studieze cu atenție analizele subtile ale acelei ontologii în Părinți și în scolastici. *Disputationes metaphysicae* (denumită în continuare *DM*) *A LUI SUAREZ ESTE PUNCTUL CULMINANT AL SECOLELOR DE RAFINARE A ACESTEI ONTOLOGII; ÎNTR-ADEVĂR, S-AR PUTEA ARGUMENTA CĂ ESTE O DESCENDENTĂ A Capitolelor Filosofice* ale lui Ioan Damaschin , deși dimensiunea, rigoarea și temeinicitatea sa fac comparația destul de ridicolă. În orice caz, faptul că metafizica lui Suarez era în profundă armonie cu credința catolică antică a făcut-o atractivă pentru protestanții catolici. Acest lucru explică, în general, de ce Suarez a avut o astfel de influență asupra scolasticismului protestant, dar pentru a înțelege influența sa mai specific, trebuie să ne îndreptăm atenția către teologia sa.

723 Trebuie menționat aici, totuși, că până și Luther a fost mai ambivalent față de filosofie decât se crede în mod obișnuit. Vezi Paul Althaus, *Teologia lui Martin Luther,* trad. Robert Shultz (Philadelphia, PA, 1963), c. 8.

724 Aceasta este o temă constantă a magistralei lucrări în patru volume a lui Muller, „ *Post Reformation Reformed Dogmatics"* (Grand Rapids, MICHIGAN, 1987-2003).

725 Pentru un rezumat al argumentelor lui Ritschl pe această temă, consultați celebrul său eseu „Teologie și metafizică".

726 Pentru un antidot la tendința de a privi mișcările reformatoare din secolul al XVI-lea în mod monolitic, vezi Carter Lindberg, *The European Reformations* (Boston, MA, 1996).

727 În acest sens, vezi pasajul lui Martin Chemnitz, scolastic luteran timpuriu, citat de Henrich Schmid în *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles Hay și Henry Jacobs (1875; reimprimare Minneapolis, 1961), pp. 138-140.

2 Operele teologice ale lui Suarez

Suarez este cunoscut acum în principal pentru lucrarea sa *DE TEOLOGIE* . Acest lucru este de înțeles, având în vedere exhaustivitatea, rigoarea și profunzimea lucrării. Însă Suarez, deși un mare filosof , a fost (așa cum s-a menționat pe parcursul acestui volum) mai întâi un teolog , al cărui principal impuls în scrierea *LUCRĂRII DE TEOLOGIE* a fost acela de a oferi o explicație și o apărare completă a ontologiei necesare pentru înțelegerea teologiei sacre; în plus, producția teologică a lui Suarez a fost chiar mai copleșitoare decât opera sa filozofică. Totalitatea principalelor sale lucrări teologice, publicate împreună după moartea sa într-o ordine sistematică (mai degrabă decât cronologică), depășește chiar și Summa lui Aquinas . [728]Aranjate sistematic, acestea sunt următoarele:

Despre substanța divină și atributele sale (1606)
Despre predestinarea divină și osândirea (1606)
Despre misterul Preasfintei Treimi (1606)
Despre îngeri (1620)
Despre munca de șase zile (1621)
Despre suflet (1621)
Despre scopul ultim al omului (1628)
Despre Legi (1612)
Despre Har (1619)
Despre credință, speranță și caritate (1622)
Despre religie (1608-1625)
Despre Întrupare (1590-1592)
Despre sacramente (1593-1603)

Este o dovadă a abilității sistematice a lui Suarez faptul că lucrările sale teologice, scrise de-a lungul unei perioade lungi și întrerupte de compunerea Disputationes , au putut fi publicate după moartea sa conform unui aranjament sistematic și, de asemenea, că aceste lucrări sunt în mod minunat de coerente între ele și cu operele sale filozofice. În această lucrare, mă voi concentra în principal pe primele două lucrări din lista de mai sus, deși mă voi referi și la *De gratia* și la *Disputationes.*

3 Hollaz și Turretin

Hollaz și Turretin au scris în perioada de vârf a scolasticismului protestant, lucrările lor teologice fiind la fel de scolastice în ceea ce privește terminologia, presupozițiile filozofice și metoda de argumentare ca și cele ale lui Suarez. Ambii scolastici îl citiseră pe Suarez, așa cum era obiceiul protestanților catolici încă de la începutul anilor 1600. În afară de aspectele doctrinare, ei diferă de Suarez prin manifestarea

728 Datorită dimensiunii lor am folosit ediția lor prescurtată în două volume, intitulată *Theologiaesumma, seu compendium,* ed. Francisco Noel (Paris, 1858).

unei influențe umaniste mai puternice. Acest lucru este demonstrat de stăpânirea lor a limbii ebraică și greacă și de preocuparea lor pentru etimologie. [11]

„ETA" lui Hollaz , cât și *„ITE"* al lui Turretin sunt lucrări ample, deși niciuna nu se apropie ca lungime de *Summa lui Aquinas* . Concizia mai mare a lucrărilor lor reflectă insistența lui Melanchthon că teologia ar trebui să predea acele puncte de doctrină esențiale pentru mântuire și ar trebui să evite certuri scolastice zadarnice cu privire, de exemplu, la modul cunoașterii angelice sau la natura precisă a concursului divin? [2] În vremea lui Hollaz și Turretin, unele dintre aceste întrebări reveniseră la dogmatica protestantă, dar tratarea lor a fost mai succintă decât în opera lui Suarez.

4 Influența lui Suarez

În urmărirea influenței lui Suarez asupra lui Hollaz și Turretin, voi acorda atenție următoarelor aspecte : (1) metoda teologică, (2) teologia naturală, (3) esența și atributele divine și (4) cunoașterea și voința lui Dumnezeu în predestinare. În multe cazuri este imposibil de demonstrat influența lui Suarez asupra lui Hollaz și Turretin, deoarece chiar și acolo unde influența sa pare clară, aceștia păstrează adesea tăcerea în această privință.1 [3729] [730] [731]Însă se pot face presupuneri plauzibile, iar prin compararea lor se poate aprofunda înțelegerea nuanțelor relației dintre teologia romano-catolică și teologia protestantă catolică. Într-adevăr, unul dintre obiectivele acestui eseu este de a arăta că multe dintre presupunerile comune despre diferențele dintre cele două se bazează pe generalizări grosolane și pe ignoranța lucrărilor teologice clasice.

4.1 *Metoda teologică*

Examinând metodele folosite de Hollaz și Turretin în dogmatica lor , se poate deduce în mod rezonabil influența lui Suarez.

La Turretin, se poate identifica influența modificării metodei *quaestio medievale de către Suarez* , așa cum se găsește în *DM* . [14.] Locus *classicus* al metodei *quaestio este Summa* lui Aquinas , care este împărțită în trei părți, fiecare apoi împărțită în *„quaestiones",* care sunt în continuare împărțite în *„articula".* „Întrebările" din *Summa* sunt *subiecte* în jurul cărora Aquinas țese întrebări, în timp ce „articolele" sunt întrebări care au forma „dacă p sau nu-p". Acestea sunt urmate de o serie de argumente *(Videtur*

729 Este controversat dacă Suarez știa sau nu greaca, dar citarea frecventă a edițiilor grecești ale operelor lui Aristotel este o dovadă că știa.

730 Despre influența teologiei lui Melanchthon asupra scolasticismului protestant, vezi Kenneth Appold, *Abraham Calm's Doctrine of Vocatio in its Systematic Context* (Tubigen, 1987), pp. 16-21.

731 Aceasta nu ar trebui înțeleasă ca provenind dintr-o antipatie față de admiterea acordului cu un iezuit - Hollaz îl citează aprobator pe Toletus despre natura acordului divin, iar Turretin îl citează aprobator pe Bellarmine despre predestinare. Mai degrabă, ar trebui înțeleasă ca reflectând neîncrederea pe care teologii mai vechi o aveau față de noutatea teologiei. Doctrinele teologice cu adevărat noi (spre deosebire de a face explicit ceea ce era implicit în doctrinele anterioare)

quod) pentru răspunsul contrar celui favorizat de Aquinas, apoi o citare a unei autorități în numele răspunsului lui Aquinas (*Sed contra),* urmate de argumente în numele acelui răspuns *(Respondeo)* și, în final, răspunsuri la argumentele *„Videtur" (Adprimum* etc.).

În *LUCRAREA SA* , Suarez extinde considerabil această metodă. Prima diferență este că în locul „întrebărilor", Suarez folosește „dispute", iar în locul „articolelor" folosește „secțiuni". Adevărata diferență, însă, apare *în cadrul* secțiunilor. În loc să înceapă cu argumente scurte pentru o opinie contrară celei pe care o susține, Suarez enumeră mai întâi toate răspunsurile pe care le-a întâlnit la întrebarea ridicată în secțiune și dă numele autorilor (sau școlilor de gândire) care le susțin, explicând motivele lor în detaliu. De obicei, el oferă ultimul răspuns pe care îl susține. În corpul secțiunii *(Quaestionis resolutio),* Suarez expune pe larg motivele răspunsului său preferat, ridicând și răspunzând în acest proces la obiecții. La sfârșitul secțiunii, Suarez notează adesea din nou principalele argumente pentru pozițiile opuse, uneori făcând anumite distincții - necesare pentru a le prezenta pe deplin și adesea observând pur și simplu că a făcut-o deja. Ocazional, ridică și noi obiecții. Când

formulări) erau considerate un semn de erezie. De aici și preferința lui Hollaz și Turretin , în citarea autorităților, pentru autori mai vechi - Părinții și scolasticii timpurii (Anselm, Aquinas, Bonaventura) - mai degrabă decât pentru cei mai recenți.

14 Această metodă a evoluat din *lecția mai lungă din clasă,* folosită pentru a preda texte importante. Vezi Ulrich Leinsle, *Introducere în teologia scolastică,* trad. Michael Miller (Washington, DC, 2010), pp. 39-43.

El face asta, le răspunde în secțiunea următoare sau direcționează cititorul către locul din *DM* unde li se răspunde.

Metoda lui Turretin în *ITE* este atât de similară cu cea a lui Suarez în *DM* încât este greu de crezut că este accidentală. Opera lui Turretin, însă, este împărțită în „topice" mai degrabă decât în „dispute", deoarece Melanchthon, autorul primei dogmatici protestante, își împărțise opera în „topice" *(loci).* Cu toate acestea, spre deosebire de Melanchthon, dar la fel ca Suarez, Turretin își împarte *locurile* într-o serie de întrebări de tipul „dacă", întrebări care sunt de obicei urmate imediat de „afirmăm (negăm) împotriva cutarei *și cutarei"* (luterani, socinieni etc.). După aceasta, există o elaborare destul de detaliată a argumentelor „cutarei și cutarei", iar apoi, în corpul întrebării *(„Status Quaestionis"),* Turretin oferă argumente în favoarea poziției „ortodoxe", răspunzând totodată și la obiecțiile la adresa acesteia. La sfârșitul întrebării *(„Fontes Solutionum"),* el face o serie de distincții relevante fie pentru înțelegerea pe deplin a naturii poziției „ortodoxe", fie pentru a înțelege mai bine erorile de raționament ale „cutare și cutare". Metoda lui Turretin din *ITE* pare a fi o abreviere a metodei lui Suarez din *DM* .

Summa lui Aquinas este chiar mai îndepărtată de *quaestio* medievală decât abordarea LUI *DM* . În astfel de lucrări, Suarez ridică întrebări (numite aici „capitole "!) pe anumite subiecte, dar acestea sunt fie urmate imediat de una sau mai multe *„note",* menite să clarifice întrebarea, fie de o serie de afirmații *(dico* 1 etc.). Dacă

aceste afirmații nu urmează imediat întrebarea, atunci ele urmează imediat notele. Faptul că mai multe întrebări din aceste lucrări sunt urmate de „note" poate indica faptul că Suarez devenise inconfortabil cu un simplu răspuns de tip „da" sau „nu" la întrebări teologice profunde, simțind nevoia să le clarifice mai mult înainte de a răspunde. Mai mult, Suarez încheie majoritatea întrebărilor din lucrările sale teologice necomentare ridicând obiecții și răspunzând imediat la ele, astfel încât nicio obiecție nouă nu este ridicată înainte de a se răspunde la una anterioară. În acest fel, Suarez face dialectica implicată în răspunsul la întrebările pe care le ridică mai clară decât tehnica lui Aquinas.

Dacă ne uităm la metoda folosită de Hollaz în *ETA,* vom vedea că este o combinație sofisticată a (1) metodei analitice a lui Zabarella în ceea ce privește ordinea în care subiectele ar trebui abordate în științele practice,[732] [733](2) „ metoda definițională" pe care luteranul John Hulsemann a dezvoltat-o și pe care John Scherzer (profesorul lui Leibniz) a perfecționat-o în *Systema theologiae)* [6] și (3) modificarea metodei *quaestio de către Suarez* în lucrările sale teologice necomentare . Doresc să mă concentrez asupra modului în care Hollaz a combinat (2) și (3). Fiecare dintre capitolele operei lui Hollaz (=subiectele lui Turretin) este împărțit în întrebări. Acestea sunt de obicei întrebări de tip „ce", permițându-i lui Hollaz să ofere definiții ca răspunsuri. Imediat după definițiile sale, Hollaz face adesea „observații", care îndeplinesc aceeași funcție ca și „notele" lui Suarez. Indiferent dacă face sau nu „observații", răspunsurile lui Hollaz la întrebările sale conțin adesea litere interne între paranteze [(a), (b), (c)] care indică părțile contestate ale definiției, iar dovezile sunt date în corpul întrebării pentru fiecare. După aceste dovezi, Hollaz ia în considerare de obicei o serie de obiecții pe care le prezintă formal și, urmând exemplul lui Suarez, răspunde imediat la fiecare obiecție înainte de a ridica o alta. Mai mult, la fel ca Suarez, Hollaz numește de obicei persoane sau școli de gândire asociate cu obiecțiile pe care le ia în considerare.

Un aspect interesant al definițiilor oferite de Hollaz în *ETA* este că acestea sunt adesea *reale,* mai degrabă decât *logice,* adică procedează prin intermediul celor patru cauze aristotelice, ținând cont de rafinările ulterioare făcute de Suarez. Cauzalitatea a fost esențială pentru gândirea lui Suarez, iar dezvoltarea teoriei cauzale a lui Aristotel este de neegalat. Scolasticii reformați și, într-o mai mare măsură, luteranii au fost puternic influențați de regândirea strălucită a teoriei cauzale a lui Aristotel de către Suarez și se pare că priceperea definitorie a lui Hollaz îi datorează mult lui Saurez.

4.2 *Teologie naturală*

În vremea lui Turretin și Hollaz, tratamentul teologiei naturale devenise stereotip în scolastica protestantă. Deși concepția lor particulară despre teologia naturală poate fi

732 Despre influența lui Zabarella asupra teologiei scolastice protestante, vezi Appold, *Doctrina lui Abraham Calov,* pp. 21-29.

733 Vezi Leinsle, *Introducere,* pp. 311-315.

urmărită până la Luther,[734] [735]Melanchthon a fost cel care a dat o formă particulară tuturor tratărilor scolastice protestante ulterioare ale teologiei naturale. Prin urmare, trebuie să începem cu gândul la „maestrul Philip".

Melanchthon a împărțit cunoașterea naturală a lui Dumnezeu în două specii, „înnăscută" (sau „practică") și „dobândită" (sau „speculativă").18 [Prin] „cunoaștere naturală înnăscută a lui Dumnezeu" el a înțeles o cunoaștere care nu depinde de o inferență . Pentru el, această cunoaștere înnăscută este intim legată de cunoașterea înnăscută a legii, „scrisă în inimă". Deși epistemolgia lui Melanchthon a schițat pozițiile raționaliștilor, el nu a predat niciodată doctrina lui Descartes despre o idee înnăscută deplină despre Dumnezeu. Scolasticii protestanți au încercat să reconcilieze învățătura lui Melanchthon cu aristotelismul, susținând că cunoașterea naturală înnăscută a lui Dumnezeu este un *cvasi-habitus,* o tendință a sufletului de a forma un concept despre divin până la vârsta rațiunii și de a crede în adevărurile revelate. [736]S-ar putea chiar vorbi despre această „cunoaștere" ca fiind identică cu natura omului ca animal religios. Privită în acest fel, doctrina protestantă a unei cunoașteri înnăscute a lui Dumnezeu nu este departe de noțiunea lui Suarez despre o cunoaștere „practică" a nemuririi sufletului, o cunoaștere legată de cunoașterea naturală a lui Dumnezeu. Deși această cunoaștere practică implică inferențe, ea este în acord cu și este susținută de religiozitatea naturală a omului. Despre acest tip de cunoaștere naturală a nemuririi, Suarez a scris:

> Acest adevăr, odată prezentat intelectului, aduce imediat cu sine o anumită consonanță cu lumina naturii. Omul este prin însăși natura sa dispus în mod optim să accepte acest adevăr, iar acest lucru contribuie în mare măsură la faptul că argumentele care sunt în sine foarte puternice par și mai puternice.[737] [738] [739] [740]

Prin „cunoaștere naturală dobândită despre Dumnezeu", Melanchthon se referea la o cunoaștere a existenței lui Dumnezeu care se bazează pe o inferență.21 Ambele tipuri de cunoaștere sunt „legale", în sensul că sunt capabile să-i conducă pe oameni la cunoașterea unui spirit etern, omniscient, omnipotent și perfect bun, care a creat - lumea și care îi va răsplăti pe cei drepți și îi va pedepsi pe cei răi. Dar ele nu sunt capabile, în sine, să ofere o „cunoaștere a Evangheliei", adică nu pot, în sine, să ofere cunoașterea modului de a potoli mânia dreaptă a lui Dumnezeu sau de a aduce mila harică a lui Dumnezeu față de omul căzut prin trimiterea Fiului Său. Prin urmare,

734 Despre teologia naturală a lui Luther, vezi Althaus, *Teologia lui,* capitolul 3.

735 Vezi Introducerea lui Hans Engelland la lucrarea *„Loci comune" din 1555 a lui Melanchthon,* trad. Clyde Mansreck în *Despre doctrina creștină* (1965; reimprimată în Ann Arbor, MI, 1982), pp. xxviii-xxx.

736 Vezi *STATUL* **,** Pt. IC. 1, întrebarea 5, pp. 299-3

737 Salvador Castellote, ed., *Comentariu a cum questionibus în cărțile aristotelice de anima* (Madrid, 1978), II, q. 3, nr. 30, p. 200.

738 Vezi Sachiko Kusukowa, *Transformarea filosofiei naturale: cazul lui Philip Melanchthon* (Cambridge, 1995), p. 151-154.

739 Vezi *Despre doctrina creștină,* I, pp. 100-1013, 5-7

740 Vezi Muller, *Post Reformă,* cc. 4-5.

cunoașterea naturală a lui Dumnezeu nu poate mântui și lasă o persoană care o posedă fie în disperare, fie cu un fals sentiment al propriei dreptăți.22

Doctrina cunoașterii naturale a lui Dumnezeu găsită în tradiția scolastică protestantă este în general în acord cu Melanchthon, deși este dezvoltată și apărată cu abilitate. Aici se observă nu atât o amplificare a dovezilor schițate de Melanchthon, cât o rafinare în definirea ologiei , împărțirea ei în specii și observarea relației dintre teologia naturală și alte specii de teologie.23 Totuși , unii dintre scolasticii protestanți au dezvoltat dovezile existenței lui Dumnezeu mult mai pe larg decât Melanchthon; Turretin, de exemplu, intră în mult mai multe detalii despre ele decât o face Hollaz. Într-adevăr, el intră în mai multe detalii decât oricare dintre scolasticii luterani în dogmatica lor.

Un aspect frapant al modului în care Hollaz și Turretin au tratat demonstrațiile este că niciunul nu folosește prima cale a lui Aquinas, chiar dacă John Gerhard îi acordase un loc privilegiat. Aceasta ar putea fi o indicație a influenței lui Suarez, deoarece acesta considerase prima cale problematică - își făcea griji că principiul pe care se bazează ar putea implica faptul că acțiunile libere sunt imposibile.[741] [742] [743] [744] [745] [746]și a susținut că nu poate fi folosită pentru a argumenta în favoarea unui Dumnezeu care transcende lumea fizică? [5] În timp ce Hollaz ar fi împărtășit „îngrijorarea" lui Suarez cu privire la prima cale, Turretin, un bun calvinist, nu ar fi făcut-o. Prin urmare, dacă Turretin a fost influențat de Suarez în această chestiune , trebuie să fi fost pentru că a fost convins de argumentele lui Suarez că prima cale nu implică un Dumnezeu transcendent.

În orice caz, faptul că Suarez a influențat modul în care Turretin a tratat demonstrațiile este evident din faptul că prima demonstrație pe care o oferă este aceeași cu demonstrația cosmologică pe care o dezvoltase Suarez? [6] Turretin începe cu principiul evident că „nimic nu se poate produce singur" și apoi argumentează, așa cum a făcut Suarez, că presupunerea că fiecare ființă este produsă implică absurdități, adică fie există un cerc cauzal (caz în care fiecare ființă s-ar cauza pe sine, oricât de mediat), fie există un regres cauzal infinit (caz în care *toate* cauzele ar fi cauze medii, ceea ce este o absurditate, deoarece un mijloc necesită un *terminus a quo)?* [1] Turretin este atât de aproape de Suarez aici încât prima demonstrație pe care o oferă ar putea fi considerată un rezumat strălucit al demonstrației cosmologice a lui Suarez? [8]

În mod oarecum ciudat, Hollaz (deși, după cum vom vedea, a susținut o serie de doctrine teologice ale lui Suarez pe care Turretin nu le-a susținut), nu și-a însușit - versiunea lui Suarez a dovezii cosmologice; în schimb, a enunțat pe scurt a doua și a cincea cale a lui Aquinas și le-a integrat într-o discuție despre *via causalitatis, emenentiae* și *negationis,* pe care a folosit-o pentru a dezvolta o definiție a lui

741 *DM* 29.1.7 (ed. Vivès, vol. 26, p. 23).

742 Ibid., 29.1.8-18 (ed. Vivès, vol. 26, p. 23-27).

743 Ibid., 29.1.20-26 (ed. Vivès, vol. 26, p. 27-29).

744 *ITE* , al treilea subiect, întrebarea 1, nr. 6, p. 170.

745 Argumentând împotriva unui regres cauzal infinit, Turretin pare să fi fost mai influențat de Bonaventure decât de Suarez, de unde și sprijinul lui Turretin pentru argumentul lui Kalam.

746 *ETA* , Pt. I, c. 1, q. 5, pp. 295-298.

Dumnezeu substanțial identică cu cea a lui Suarez? [9]

4.3 *Teologie pozitivă, teologie negativă și ceea ce este cel mai important Asemenea lui Dumnezeu în Dumnezeu*

Înainte de a discuta influența lui Suarez asupra doctrinei despre Dumnezeu a lui Hollaz și Turretin, pare util să facem câteva generalizări despre istoria gândirii creștine în raport cu doi parametri. Primul este epistemic și semantic, tratând cunoașterea noastră despre Dumnezeu și limbajul nostru despre El; al doilea este ontic și religios, tratând ceea ce este cel mai divin în Dumnezeu.

În linii mari, gânditorii creștini se împart în două grupuri în funcție de primul parametru: cei care apără o teologie negativă extremă (prescurtat nt), conform căreia tot ce putem ști despre Dumnezeu este ceea ce El *nu este,* și cei care apără o teologie moderat pozitivă (prescurtat pt), conform căreia putem, deși insuficient, să cunoaștem ceva despre natura lui Dumnezeu. Conform NT, termenii aplicați atât lui Dumnezeu, cât și creaturilor se aplică lui Dumnezeu cel mult ca o cauză a anumitor atribute create. Astfel, a spune „Dumnezeu este un spirit" înseamnă a spune că El *a cauzat* spiritele create, nu că El *este* un spirit.

În ceea ce privește cel de-al doilea parametru, gânditorii creștini se împart și ei în două grupuri, și anume, cei care susțin că ceea ce este cel mai divin în Dumnezeu este suveranitatea și puterea Sa, menținând astfel „viziunea suveranității lui Dumnezeu" (sv), și cei care subliniază bunătatea și sfințenia lui Dumnezeu, subscriind astfel la „viziunea bunătății lui Dumnezeu" (GV).

Deși aceste diviziuni pot fi abuzate, dacă sunt aplicate cu nuanță, ele pot arunca lumină asupra gândirii anumitor teologi, mai ales că există o legătură inteligibilă între NT și sv și între PT și GV. Inteligibilitatea acestor conexiuni pare clară; așa cum a remarcat Leibniz, voluntariștii teologici extremi, care presupun că tot ceea ce voiește Dumnezeu este corect pur și simplu pentru că El o voiește (astfel încât Dumnezeu ar putea voi tot felul de lucruri care ni se par nedrepte „nouă"), trebuie să susțină, de asemenea, că dreptatea așa cum există în Dumnezeu este complet diferită de dreptatea așa cum există în noi, rezultatul fiind că nu putem ști nimic despre dreptatea lui Dumnezeu.[747] În mod similar, cei care doresc să sublinieze faptul că Dumnezeu este bun într-un mod care are semnificație pentru noi vor presupune în mod natural că dragostea și dreptatea există în Dumnezeu într-un mod cu adevărat analog cu modul în care există ele în noi.

În cele ce urmează, presupun că *există* o legătură inteligibilă între NT și sv și între PT și GV, astfel încât orice teolog care susține NT va susține probabil și sv, și invers. [748]Voi argumenta în continuare că, dintre cei trei teologi ai noștri, Hollaz a susținut cel mai constant PT și GV și că, deși atât Suarez, cât și Turretin i-au susținut și pe PT și GV în multe privințe, au susținut puncte de vedere *mai* apropiate de SV în

747 Leibniz, „Meditație asupra conceptului comun de dreptate (cca. 1702-3)", în *Leibniz: Scrieri politice,* trad. Patrick Rilely (Cambridge, 1972), pp. 48-49.

748 Nu este întotdeauna cazul; Părinții Răsăriteni au avut tendința de a susține atât NT , cât și GV, deși s-ar putea crede că sunt inconsistente în această privință.

învățăturile lor despre respingere.

4.4 *Suârez despre Esența și Atributele Divine*

În lucrarea sa *De divina substantia,* Suarez dezvoltă o „definiție" a esenței lui Dumnezeu, observând mai întâi că credința ne învață că Dumnezeu este o ființă necesară, neexistând din alta.[749] [750]În doctrina lui Suarez, independența lui Dumnezeu funcționează ca o *cvasi-diferență* în definirea lui Dumnezeu, deoarece aceasta este cea care, *în modul nostru de a-l concepe ,* îl distinge pe Dumnezeu de toate celelalte ființe. Acest lucru se potrivește cu versiunea lui Suarez a argumentului cosmologic, deoarece începe prin a arăta că există o singură ființă necauzată.

După ce a subliniat acest aspect despre unicitatea lui Dumnezeu, Suarez susține că esența și existența lui Dumnezeu nu sunt în niciun fel distincte, insistând că esența Sa nici măcar nu poate „fi concepută printr-un mod de a fi în potență pasivă sau obiectivă,33 așa cum poate fi esența unei creaturi, întrucât ceea ce nu poate primi nimic de la altul este, în cea mai mare măsură, propria sa ființă."3 [751]Pentru Suarez, aceasta înseamnă că, deși în creaturi esența și existența sunt în realitate același lucru, nu este „al" esenței creaturii să existe; mai degrabă, creatura își primește esența actuală *(= esența „existentă fizic"*) de la Dumnezeu, prin urmare se poate face o distincție conceptuală între esența creaturii și existența sa.

Suarez ridică apoi o întrebare importantă, și anume „dacă esența lui Dumnezeu constă sau nu exclusiv în ființă". El răspunde că, deși s-ar putea înțelege că Părinții învață acest lucru, ar fi o greșeală să-i înțelegem în acest fel, deoarece „ar trebui să-i înțelegem [că ființa lui Dumnezeu] nu este o anumită abstracție din tot ceea ce are ființă", ci mai degrabă că Dumnezeu este „o ființă prin esența Sa care include în propria Sa simplitate a ființei fiecare formalitate, excelență, actualitate și perfecțiune a ființei". [752]Aceasta arată că, așa cum sunt concepute de Suarez, simplitatea și auto-existența lui Dumnezeu nu ar trebui înțelese neoplatonic ca o abstracție fără bogăție, ci ca o unitate care cuprinde toate perfecțiunile pe care le au creaturile într-un mod divizat și limitat.

În continuare, Suarez menționează vechile *căi* de formare a unei concepții despre Dumnezeu, insistând că calea negativă și calea cauzalității (pe care Suarez o numește idiosincratic „calea relației cu creaturile") trebuie completate de calea eminenței (pe care Suarez o numește „calea analogiei și comparației cu creaturile"), prin care ajungem să cunoaștem că „perfecțiunile creaturilor sunt în Dumnezeu într-un mod mai excelent, și anume, prin esența Sa".[753] [754]

749 *De div. sub.* I, c. 1, *dico* 3, p. 13 în Migne. Toate referințele la lucrările teologice ale lui Suarez, dacă nu se specifică altfel, se referă la volumul 1 al ediției Migne.

750 Prin „potență pasivă", Suarez înțelege să se refere la o esență substanțială existentă în realitate, capabilă de perfecțiune suplimentară, iar prin „obiectiv" se referă la o ființă pur posibilă, care există doar ca „obiect" al unei puteri capabile să o producă.

751 *De div. sub.,* I, c. 2, *dico* 1, p. 14.

752 Ibidem, c. 3, *nota* 1, p. 15.

753 Ibidem, *nota* 2.

754 Ibidem, *pagina* 4, p. 16.

După ce a afirmat aceste aspecte, Suarez își dezvoltă definiția lui Dumnezeu ca o „substanță spirituală independentă, care trăiește în esență în harul suprem al vieții... intelectuale". Făcând aceasta, el observă mai întâi că independența lui Dumnezeu necesită ca El să aibă o esență substanțială completă în natură, ceea ce înseamnă că Dumnezeu este liber de accidente, precum și de orice moduri de subzistență distincte de Sine Însuși.3 [755]Apoi, Suarez insistă că Dumnezeu este spiritual, nu corporal și, în final, că Dumnezeu este viu. Suarez susține că Dumnezeu trebuie să fie o substanță vie, deoarece El trebuie să fie fie viu, fie neviu, iar a fi viu este mai excelent. Mai mult, deoarece viața intelectuală este cea mai înaltă formă de viață, Dumnezeu trebuie să posede viață intelectuală în modul cel mai perfect, astfel încât în Dumnezeu nu există nicio distincție între agent și act - pe scurt, în Dumnezeu, înțelegerea și voința nu sunt distincte de ființă[756]

După ce oferă definiția sa despre Dumnezeu, Suarez reiterează faptul că fiecare predicat care este valabil despre Dumnezeu este valabil pentru El „intrinsec și absolut, fără niciun accident adiacent". Prin urmare, toate atributele predicate cu adevărat despre Dumnezeu sunt lipsite de imperfecțiunile pe care le au atunci când se găsesc în creaturi; în acest fel, Suarez insistă că până și descrierile pozitive ale lui Dumnezeu „includ o anumită negație". [757]Astfel, pentru Suarez, teologia negativă și cea pozitivă se modifică subtil reciproc. Cu toate acestea, este clar că el respinge NU și o face în numele evlaviei [758]. Pentru Suarez, credința creștină nu are nimic de-a face cu un „el" suprem, adorând în schimb un Dumnezeu personal capabil să voiască lucrurile dintr-un motiv.

Înainte de a discuta atributele divine în general, Suarez discută mai întâi despre transcendental (unitate, adevăr, bunătate) aplicate lui Dumnezeu - cel mai important dintre acestea pentru scopurile noastre fiind „bunătatea", deoarece ceea ce spune Suarez despre acest transcendental aplicat lui Dumnezeu îl arată ca fiind un susținător al VR. Dumnezeu, spune Suarez, este perfect bun, deoarece o ființă este bună în măsura în care este completă, iar Dumnezeu este complet la maximum.[759] [760] [761] [762] [763] [764]Creaturile sunt, de asemenea, bune, având bunătate în sine, dar nu de la sine, deoarece își primesc bunătatea de la Dumnezeu? [3] Dumnezeu își iubește în mod necesar propria esență, potrivit lui Suarez, dar asta pentru că, fiind binele perfect, El

755 Ibid., *dico* 1, p. 15. Trebuie remarcat faptul că toți scolasticii protestanți l-au urmat pe Melanchthon în menținerea doctrinei tradiționale a simplității divine, apărând-o cu zel împotriva socinienilor.

756 Ibidem, *pagina* 3, p. 16.

757 Ibidem, *menționată,* 5.

758 Interesul religios al lui Suarez pentru aceste chestiuni reiese clar din insistența sa că trebuie să fim în mod natural capabili să ne formăm un concept despre Dumnezeu *„utpossimus Deum ab aliis rebus distinguerez ad debitum cultum"* (Ibid., c. 2, *nota* 1, p. 14).

759 Ibidem, c. 8, *dic.* 1, p. 20.

760 Ibidem.

761 Ibidem, *dic* . 2, p. 21.

762 Ibidem, c. 9, *nota* 1, p. 22.

763 Ibidem, *punctul* 2.

764 Ibid., *dico* 1, p. 22, *dico,* 2, p. 23.

este ființa cea mai iubibilă. 44 Dumnezeu iubește, de asemenea, creaturile în măsura în care acestea au bunătate intrinsecă; în plus, creaturile pot „invoca" iubirea mulțumită de sine a lui Dumnezeu, iar faptul că Dumnezeu le-a acordat inițial valoarea lor, din pură bunăvoință, nu schimbă acest lucru.

Când tratează atributele divine în general, Suarez observă că simplitatea lui Dumnezeu nu implică faptul că nu putem predica cu adevărat termeni care au înțelesuri diferite despre El; astfel, faptul că atributele lui Dumnezeu nu sunt cu adevărat distincte de esența lui Dumnezeu nu înseamnă, de exemplu, că El nu este atât milostiv, cât și drept - înseamnă doar că ceea în virtutea căruia este milostiv este și ceea în virtutea căruia este drept? [5]

Suarez împarte apoi atributele divine în două clase: negative și pozitive? [6] Atributele negative înlătură de la Dumnezeu anumite imperfecțiuni găsite în creaturi. Sunt atribute ale atributelor și nu ne spun nimic despre *ce* este Dumnezeu, ci doar că, *orice* ar fi El, El este infinit, imuabil etc. Atributele pozitive, pe de altă parte, dezvăluie ceva din ceea ce este Dumnezeu. Mai mult, acele atribute care nu implică intrinsec imperfecțiunea (de exemplu, dreptatea), chiar dacă sunt imperfecte așa cum se găsesc în creaturi, sunt valabile formal și pentru Dumnezeu? [7] Aceasta este doctrina lui Suarez despre analogia atribuirii intrinseci, conform căreia, dacă spunem „Dumnezeu este drept", asta nu înseamnă că dreptatea este ceva complet diferit în Dumnezeu și în oameni. Mai degrabă, ceea ce înseamnă este că Dumnezeu este perfect drept și nu poate eșua în dreptatea Sa prin ignoranță, prejudecăți, lăcomie etc. Deși anumite atribute găsite în creaturi pot fi predicate formal despre Dumnezeu, altele pot fi predicate doar eminament (de exemplu, „a vedea ") sau metaforic (de exemplu, „cetate"). Pentru Suarez, a spune că Dumnezeu „vede în mod eminent" înseamnă că tot ceea ce creaturile cunosc prin văz, Dumnezeu cunoaște perfect prin esența Sa.

În doctrina lui Suarez despre esența și atributele divine, găsim o apărare puternică și subtilă a lui PT și Gv și, prin urmare, cel puțin până acum, gândirea lui Suarez „respectă" legea menționată anterior care le leagă pe cele două.

4.5 *O dificultate moștenită de la Luther*

Întrucât teologia lui Luther (prin intermediul lui Calvin) a fost aproape la fel de formativă pentru teologia reformată precum a fost pentru cea luterană, este imposibil de înțeles de ce Suarez i-a influențat pe Hollaz și Turretin în felul în care a făcut-o fără a lua în considerare teologia lui Luther și diferitele moduri în care Melanchthon și Calvin au ales să abordeze o inconsecvență centrală a acesteia.

Luther a susținut Viziunea Universală (în ciuda anumitor aspecte întunecate din *Robia Voinței*) , [765]subliniind dragostea agapică a lui Dumnezeu. [766]Din acest motiv, Luther s-a opus atât de mult „dreptății prin fapte", considerând-o o formă de idolatrie care ascunde bunătatea lui Dumnezeu și, în mod necesar, o determină pe persoană să se uite la propriile fapte pentru a reflecta cât de mult este mai bună (sau mai rea) decât alții. Nu aceasta este intenția lui Dumnezeu, a insistat Luther, deoarece trebuie

765 Pentru aspecte ale învățăturii lui Luther din *Robia voinței* care intră în conflict cu teologia sa în ansamblu, vezi Althaus, *Teologia voinței,* pp. 276-280.

766 Ibidem, pp. 115-118.

să facem ceea ce este drept pentru că Dumnezeu o poruncește și din cauza nevoii aproapelui nostru.[767] [768] [769] [770]

Pentru a glorifica dragostea agapică a lui Dumnezeu și a ridica ziduri puternice împotriva „aroganței spirituale" (cea mai subtilă și mai mortală formă de idolatrie)^[1] Luther a negat că voința omului joacă vreun rol activ în convertire; a susține că o face, pentru Luther, înseamnă a învăța că omul este cauza propriei mântuiri, derogând astfel de la dragostea lui Dumnezeu.52 Dacă Luther ar fi fost universalist, acest lucru nu ar fi creat nicio inconsecvență internă în teologia sa - dar nu era, fiind convins de Scriptură că unii sunt pierduți. Astfel, Luther a învățat că (1) Dumnezeu, din dragoste agapică, dorește cu ardoare să mântuiască toți păcătoșii; (2) Dumnezeu este singurul responsabil pentru mântuirea păcătoșilor; și (3) unii nu sunt niciodată mântuiți. Luther a recunoscut că nici măcar „lumina harului" nu poate arăta cum sunt consistente aceste propoziții, ci că „lumina gloriei" o va face.53

Melanchthon și Calvin, fiind mai puțin optimisti în ceea ce privește capacitatea luminii gloriei de a face inconsecvențele logice consecvente, s-au simțit obligați să modifice soteriologia lui Luther. Melanchthon, împărtășind instinctele GV ale lui Luther, a renunțat la propoziția (2) și a învățat că oamenii căzuți au puterea de a respinge sau de a accepta harul.[771] [772] [773] [774]El a susținut că aceasta nu implică „dreptatea muncii", deoarece prin acceptarea harului nemeritat, un om nu face o lucrare meritorie, la fel cum un cerșetor nu acceptă pâine nemeritată. Calvin, având instincte mai puternice decât Melanchthon, a renunțat la propoziția (1), crezând că a nu face acest lucru ar compromite suveranitatea lui Dumnezeu.55

---

767 Ibidem, pp. 144-152.

768 În legătură cu aceasta, vezi celebrul comentariu al lui Luther la prima poruncă din *Catehismul său Mare.*

769 Luther își exprima uneori teologia cu precizie scolastică, spunând că, în schimb, voința „ *non est efficiens causa justifications sed materials tantum"* și că suntem justificați *„per/idem sed non propter/idem".*

770 Despre aceasta, vezi Henry Cole, trad., *The Bondage of the Will* (Grand Rapids, 1976), pp. 388-389.

771 Vezi *Despre Doctrina Creștină,* V, în special pp. 59-61. În ciuda acestei învățături, Melanchthon a continuat să susțină doctrina lui Luther conform căreia omul căzut este incapabil de fapte bune *din punct de vedere spiritual* ; aceasta nu înseamnă că cei neconvertiți sunt incapabili de motive nobile - ci înseamnă, mai degrabă, că sunt incapabili să -L iubească și să aibă încredere *cu adevărat* pe Dumnezeu. Luther și scolasticii care au urmat învățătura lui Melanchthon despre activitatea voinței l-au urmat pe maestrul lor teolog în aceste privințe.

772 Determinismul teologic al lui Calvin era diferit de cel al lui Luther. Cel al lui Luther era în primul rând antropologic, înrădăcinat în cădere; cel al lui Calvin, pe de altă parte, era teologic, înrădăcinat în ceea ce el considera a fi implicațiile naturii lui Dumnezeu ca „cauză primă".

773 Despre aceasta, vezi Charles Hodge, **Teologie sistematică*; Volumul II* (Repr., Grand Rapids, 1993), pp. 324-327.

774 Calov a susținut că „fără această cunoaștere [intermediară] va fi imposibil să se explice în mod adecvat alegerea bazată pe credința prevăzută" *(Systema locorum theologicorum,* II, p. 529). Appold arată că Calov a elaborat o doctrină sofisticată a chemării menită să combată

Deși *Formula de la Concord,* ultima dintre confesiunile luterane, a condamnat învățătura lui Melanchthon, luteranismul ulterior a revenit la ea, schimbând-o doar vorbind despre capacitatea omului căzut de a nu respinge harul, în loc de capacitatea sa de a-l accepta.56 În afară de arminiani, reformații l-au urmat pe Calvin în această chestiune . Arminianismul, însă, a fost condamnat de Sinodul de la Dort și nu a ajuns niciodată să fie acceptat de majoritatea reformaților în secolul al XVII-lea , așa cum „sinergismul" melanchtonian a ajuns să fie prezent printre luterani. Înțelegerea faptului că Hollaz a moștenit modificarea melanchtoniană a doctrinei lui Luther, în timp ce Turretin a moștenit-o pe cea calvinistă este necesară pentru a înțelege diferențele în însușirea de către ei a doctrinei lui Suarez.

4.6 *Hollaz despre Esența și Atributele Divine*

Oricine citește DDS și apoi capitolul *De Deo* din *ETA* va fi impresionat de cât de mult seamănă doctrina despre Dumnezeu a lui Hollaz cu cea a lui Suarez. Este adevărat că dogmaticieni luterani timpurii, precum Chemnitz, au construit o doctrină despre Dumnezeu care a făcut posibilă acceptarea multora dintre doctrinele teologice centrale ale lui Suarez pentru luterani, dar decizia lui Calov de a accepta doctrina „cunoașterii de mijloc" și de a admite că oamenii au capacitatea de a respinge sau nu harul a deschis porțile către eventuala suarezianizare a luteranismului la Quenstedt, Baier și Hollaz.5 7 Aici mă voi concentra asupra a patru moduri în care se poate considera că teologia lui Suarez a influențat doctrina despre Dumnezeu a lui Hollaz.

După cum am observat implicit, Suarez l-ar fi putut influența pe Hollaz în utilizarea viae -*urilor* cauzalității, eminenței și negației în formarea unei definiții a lui Dumnezeu. În opera lui Hollaz, dovezile pentru Dumnezeu sunt integrate în aceste moduri, în timp ce definiția sa propriu-zisă a lui Dumnezeu este separată de o discuție despre *viae* printr-o lungă tratare a numelor scripturale ale lui Dumnezeu. Dar, când în cele din urmă îl definește pe Dumnezeu, definiția sa este în esență aceeași cu cea a lui Suarez: „Dumnezeu este un spirit independent". 58 Ceea ce este și mai izbitor la definiția lui Hollaz este faptul că îl urmează pe Suarez mai îndeaproape aici decât o fac Calov sau Quenstedt, în ciuda faptului că au fost primii luterani care au fost influențați vizibil de teologia lui Suarez; În definițiile care arată influența lui Scotus, aceștia îl definesc pe Dumnezeu ca fiind un „Spirit Infinit"^ 9 Hollaz, după ce își dă definiția, analizează motivele pe care le-ar putea avea cineva pentru a prefera „infinit" în loc de „independent" ca „concept quidditativ cvasi-diferențiator al lui Dumnezeu", argumentând că, din moment ce Dumnezeu este simplu, orice definiție pe care o facem despre Dumnezeu trebuie să provină din modul nostru de a-L cunoaște. Și Îl cunoaștem mai întâi ca fiind cauza ultimă și necauzată și din aceasta suntem capabili să deducem celelalte atribute ale Sale, inclusiv infinitul. 60 Acest lucru este în perfectă concordanță cu gândirea lui Suarez. 61

Al doilea aspect „suarezian" al doctrinei lui Hollaz despre Dumnezeu este adoptarea analogiei lui Suarez cu atribuirea intrinsecă, spunând că aceasta apare „ori de câte ori numele la plural sunt cu adevărat comune, astfel încât, totuși, unul dintre cele despre care sunt rostite, participă la ele62 prin prioritate și independență, restul,

însă, prin posterioritate și datorită dependenței."*' [3] Hollaz oferă un scurt argument pentru opinia că teologia creștină trebuie să presupună că termenii care se aplică cu adevărat atât lui Dumnezeu, cât și creaturilor se aplică prin analogia atribuirii intrinseci, urmând îndeaproape raționamentul lui Suarez.

Al treilea aspect suarezian al doctrinei lui Hollaz despre Dumnezeu este insistența sa că, deși niciunul dintre atributele lui Dumnezeu nu este cu adevărat distinct de esența Sa sau de celelalte atribute ale Sale, acestea nu sunt doar „nominal distincte", ci „formal conform modului nostru de a concepe, nu fără un anumit fundament pentru"

„Decret absolut" calvinist prin faptul că învață că Cuvântul este intrinsec eficient, înflorind în mod natural în convertire dacă nu i se opune rezistență. Vezi *Doctrina lui Abraham Calov,* capitolul șase.

58 *ETA* , Pt. IC. 1, q. 14, p. 323-324. Hollaz dă imediat o definiție mai completă: *„Deus est essentia spiritualis independens trium personarum Patris, Fillii & Spiritus Sancti"*

59 Vezi Schmidt, *Teologia doctrinară,* pp. 112, 115.

60 *ETA* , Pt. I, c. 1, q. 17, pp. 329-331.

61 *DM* 30.2.18-25 (ed. Vivès, vol. 26, p. 70-72).

62 Adică, în atributele *la care se referă numele.*

63 *ETA*, Pt. IC. 1, q. 16, prob. b, p. 327. Cf., *DM* 29.3.16-17 (ed. Vivès, vol. 26, p. 18-19).

distincție."[775] [776] [777]Aceasta este modalitatea sa de a afirma, așa cum a făcut Suarez, că simplitatea lui Dumnezeu nu-l împiedică pe Dumnezeu să aibă o bogăție de aspecte și nici nu ne împiedică să predicăm cu adevărat despre Dumnezeu termeni cu înțelesuri diferite. De asemenea, în conformitate cu Suarez, Hollaz distinge între acele perfecțiuni găsite în creaturi care nu implică intrinsec imperfecțiunea („înțelept, adevărat, bun") și cele care o fac („a raționa, a auzi, a vedea"), susținând că primele pot fi predicate formal despre Dumnezeu, în timp ce cele din urmă pot fi predicate despre El doar eminent.65

Ultimul mod în care Hollaz pare să fi fost influențat de Suarez (probabil prin intermediul lui Calov) a fost tratarea transcendentalelor așa cum se aplică lui Dumnezeu, înainte de a trata celelalte atribute ale lui Dumnezeu. Însă Hollaz, deși afirmă legitimitatea împărțirii atributelor în negative și pozitive (schema lui Suarez), nu folosește de fapt această diviziune în tratarea atributelor specifice, înlocuind -o cu o diviziune în „atribute inactive" și „atribute operative ". Atributele inactive descriu esența lui Dumnezeu așa cum este în sine, fără a conota nicio relație cu creaturile. Acestea includ toate atributele negative, transcendentalele, fericirea și măreția. Atributele operative , pe de altă parte, conotează o posibilă relație cu creaturile, având în vedere puterile lui Dumnezeu de a se exercita *„ad extra"* (de exemplu, omnisciența,

775 Ibid., q. 21, p. 333. Prin „distincție formală" Hollaz se referă la „distincția conceptuală" suareziană , *nu* la „distincția formală" scotistică.

776 Ibidem, q. 19, observația 4, p. 332.

777 Ibid., q. 22, p. 336. Această diviziune, pusă în evidență de Quenstedt, a devenit importantă pentru luterani datorită anumitor aspecte ale hristologiei lor.

omnipotența, harul etc.). Hollaz începe cu atributele inactive, începând cu transcendentalele, iar ceea ce spune despre bunătatea lui Dumnezeu îl oglindește pe Suarez.[778] [779]

Înainte de a trece la doctrina lui Turretin despre Dumnezeu, este demn de remarcat faptul că Hollaz spune ceva despre atributele negative care completează ceea ce a spus Suarez despre cele pozitive, și anume că, deși formal „îndepărtează o anumită imperfecțiune din Dumnezeu", ele material „conotează o anumită perfecțiune pozitivă în Dumnezeu". Astfel, „dacă spun: «Dumnezeu este imuabil», neg într-adevăr că Dumnezeu este supus vreunei schimbări, dar conotez și ceva în esența Sa, cum ar fi o voință extrem de constantă".

Pare clar că, în doctrina sa despre Dumnezeu, Hollaz a fost la fel de hotărât în apărarea pt ȘI GV precum a fost Suarez și că, apărându-le, a adoptat cu bucurie anumite învățături teologice ale iezuitului, cu atât mai mult cu cât Calov (a cărui reputație de luteran ortodox era incontestabilă) o făcuse deja, în mare parte pentru a face doctrina luterană consecventă într-un mod puternic opus celei reformate.

4.7 *Turretin despre Esența și Atributele Divine*

Datoria lui Turretin față de Suarez este mai ascunsă decât cea a lui Hollaz, dar dacă îl comparăm pe Turretin cu anumiți scolastici reformați timpurii, ne vom da seama cât de aproape este el de Suarez decât aceștia - într-adevăr, s-ar putea argumenta că teologia lui Turretin întruchipează cea mai suareziană doctrină despre Dumnezeu posibilă pentru un calvinist.

După moartea lui Calvin, se observă o înclinație clară spre supralapsarianism în rândul reformaților. Aceasta s-ar fi putut datora influenței lui Beza, prietenul și colegul lui Calvin, al cărui geniu speculativ l-a înclinat spre supralapsarianism, ideea că predestinarea este superioară sau anterioară căderii. Sau s-ar fi putut datora dorinței de a combate arminianismul insistând asupra unei soteriologii cât mai îndepărtate posibil de arminianism (în cadrul parametrilor de bază ai teologiei reformate). Indiferent de motiv, supralapsarianismul a atins epoca sa de aur în prima perioadă a scolasticii reformate, dar a fost în general abandonat de gânditorii perioadei înalte. [780]Motivele sunt evidente: supralapsarianismul tinde spre NT, făcând imposibil un discurs teologic semnificativ și implică, de asemenea, o formă extremă de sv care amenință să-l facă pe Dumnezeu un tiran, lucru pe care Calvin nu l-a intenționat niciodată.

Aceste tendințe de supralapsarianism sunt evidente în teologia lui Ioan

778 Ibidem, q. 26, pp. 346-347.

779 Ibid., q. 22, obs. 1, pp. 336-337. Ideea lui Hollaz aici este, fără îndoială, legată de opoziția sa vehementă față de înțelegerea reformată a distincției dintre „voința revelată" a lui Dumnezeu și „voința Sa secretă" și, prin urmare, este legată de susținerea sa pentru Gv.

780 Leibniz a remarcat această schimbare în *Meditații asupra,* pp. 44-45. Heinrich Heppe, în *Dogmatica sa reformată,* pare să atribuie această schimbare, în parte, gândirii lui Gisbert Voet (1589-1676). În lumina acestui fapt, merită menționat faptul că Voet a fost puternic influențat de Suarez. Vezi Aza Gourdriann, *Ortodoxia și filosofia reformată, 1625-1750* (Leiden, 2006).

Maccovius, care a vorbit în termeni atât de duri despre ura eternă a lui Dumnezeu față de cei reprobați, încât a fost mustrat de Sinodul de la Dort. Maccovius a respins doctrina analogiei a lui Suarez în favoarea doctrinei tomiste a proporționalității corecte, conform căreia a spune, de exemplu, că „Dumnezeu este drept" înseamnă pur și simplu a spune că El este drept într-un mod care se potrivește naturii divine, așa cum Solomon a fost drept într-un mod care se potrivește oamenilor. [781]Acest lucru, desigur, ne lasă în imposibilitatea de a spune nimic semnificativ despre dreptatea lui Dumnezeu, de exemplu, să spunem că „Dumnezeu nu i-ar condamna pe cei nevinovați", căci cineva ar putea face o astfel de afirmație numai dacă ar exista ceva în ceea ce privește dreptatea umană și divină care este intrinsec ambelor.

Respingerea de către Maccovius a doctrinei analogiei a lui Suarez merge în paralel cu o interpretare a simplității divine care tinde spre un nominalism ce nu permite o bogăție în divin. Acest lucru poate fi observat dacă comparăm răspunsurile lui Maccovius și Hollaz la obiecția sociniană conform căreia simplitatea divină implică faptul că Dumnezeu nu poate fi în același timp milostiv și drept. Maccovius răspunde că predicate precum „milostiv" și „drept" îl denumesc pe Dumnezeu în raport cu unele dintre efectele Sale.[782] [783] [784] [785]Hollaz, în schimb, insistă că acestea se referă la esența lui Dumnezeu și că mila lui Dumnezeu nu L-ar fi putut îndemna să ierte păcătoșii dacă dreptatea Sa nu ar fi fost satisfăcută prin jertfa lui Hristos? [2]

Răspunsul lui Hollaz la această obiecție sociniană este în acord cu respingerea sa a voluntarismului teologic (o respingere caracteristică teologiei luterane și iezuite), în timp ce răspunsul lui Maccovius este în acord cu voluntarismul teologic caracteristic supralapsarianismului. Adept al său, Jan Szydlowski, a împins doctrina lui Maccovius la extrem? [3] susținând:

> Că a-L iubi pe Dumnezeu este prin natura sa un lucru indiferent și este bun din punct de vedere moral doar pentru că este poruncit de Dumnezeu; că a interzice iubirea lui Dumnezeu sau a porunci ura față de Dumnezeu nu este incompatibil cu natura lui Dumnezeu, ci doar cu liberul său arbitru; că nu este incompatibil cu echitatea naturală a lui Dumnezeu să poruncești blasfemia, sperjurul, minciuna etc. Că Dumnezeu poate porunci ceea ce este contrar tuturor preceptelor Decalogului, în special primului, celui de-al doilea, celui de-al treilea; că sfințenia

781 Despre aceasta, vezi Richard Muller, *Dogmatica reformată post-reformă; vol. 3, Esența și atributele divine* (Grand Rapids, 2003), pp. 109, 113.

782 *Loci comune teologici,* 1650, c. 15, n. 2, p. 122.

783 *ETA,* Pt. 1, q. 43-44, p. 379-386.

784 Maccovius însuși nu a fost un voluntarist la fel de extremist ca Szydlowski. Vezi Goudriaan, *Ortodoxia Reformată,* pp. 291-292.

785 Citat de Ralph Cudworth în *Tratat despre moralitatea eternă și imuabilă,* ed. Sarah Hutton (Cambridge, 1996), p. 15. Cf. Maccovius, *Loci communes,* cca. 28, nr. 2, p. 141, care apără următoarea teză: „Această putere a lui Dumnezeu se extinde la diverse lucruri și are sau poate avea efecte pe care rațiunea umană, dacă se face fără cuvântul lui Dumnezeu, le poate respinge cu ușurință ca fiind nedrepte."

> nu este o conformitate cu natura lui Dumnezeu; că Dumnezeu poate obliga omul la ceea ce este imposibil; că Dumnezeu nu are nicio înclinație naturală spre binele creaturilor; că Dumnezeu poate condamna pe bună dreptate o creatură nevinovată la chinuri veșnice? [4]

Acesta este un sv cu o intensitate exagerată; nu poți citi acest pasaj fără să-ți amintești de descrierea condamnabilă a lui Richard Price despre teologii care „fac din Divinitate nimic altceva decât voință și... exaltă, aceasta pe ruinele tuturor atributelor Sale".[786]

Dacă ne întoarcem de la Maccovius la Turretin, îl găsim pe Turretin susținând (1) teoria analogiei a lui Suarez7[787] [788]; (2) insistența lui Suarez că simplitatea lui Dumnezeu nu exclude o bogăție de aspecte în divin77; (3) o împărțire a atributelor divine care este diferită doar verbal de SuarezV [789]; și (4) insistența lui Suarez că acțiunile lui Dumnezeu sunt guvernate de dreptatea Sa esențială, astfel încât stăpânirea Sa asupra creaturilor nu poate explica toate acțiunile Sale cu ele?[790]

Singurele moduri în care Turretin nu îl urmează pe Suarez la fel de îndeaproape ca Hollaz, în ceea ce privește subiectul de față, este că Turretin nu numai că nu subscrie la definiția lui Suarez despre Dumnezeu, dar nu oferă nicio definiție. Mai mult, el nu tratează transcendentalele așa cum sunt aplicate lui Dumnezeu înainte de a aborda alte atribute. Nu consider însă aceste diferențe semnificative, deoarece, în primul rând, niciun teolog creștin nu ar susține că Dumnezeu poate fi, la propriu , definit, deoarece Dumnezeu „nu este într-un gen" (așa cum au insistat atât Suarez, cât și Hollaz). În plus, acceptarea de către Turretin a doctrinei lui Suarez despre atribuirea intrinsecă , împreună cu doctrina însoțitoare conform căreia i se pot aplica lui Dumnezeu termeni care diferă ca înțeles, mă fac să cred că nu ar fi obiectat la definiția lui Suarez. [791]În al doilea rând, Turretin face aceleași observații pe care le-a făcut Suarez despre unitatea transcendentală așa cum este aplicată lui Dumnezeu atunci când discută despre unitatea lui Dumnezeu ca un fel de prolog la discutarea atributelor Sale. De asemenea, el reproduce argumentele lui Suarez despre bunătate aplicate lui Dumnezeu atunci când discută despre dragostea lui Dumnezeu și, în final, prezintă argumentele lui Suarez despre adevăr aplicat lui Dumnezeu atunci când discută despre decretele divine considerate atribute interne ale lui Dumnezeu.[792]

Deși este adevărat că doctrina lui Turretin despre Dumnezeu este mult mai în

---

786 *O trecere în revistă a principalelor întrebări din morală,* în *Moraliștii britanici: II,* ed. DD Raphael (Indianapolis, 1991), p. 158

787 *IȚE* **,** al treilea subiect, q. 6, nr. 4, p. 190

788 Ibidem, q. 5, pp. 187-189.

789 Ibidem, q. 6, pp. 189-191.

790 Ibidem, q. 18, pp. 232-234.

791 Scolasticul reformat Franz Burmann, contemporanul mai tânăr al lui Turretin, a formulat o definiție a lui Dumnezeu combinând elemente scotistice și suareziene, susținând că Dumnezeu „este definit cel mai simplu ca Spirit infinit, având viață din Sine Însuși". Citat de Muller în *Dogmatica Reformată Post-Reformă; Volumul Trei,* p. 232.

792 *IȚE* **,** pp. 181-183, 241-244, 311-314.

armonie cu cea a lui Suarez decât cu calviniștii supralapsarieni timpurii, trebuie să spunem ceva despre *motivul pentru care* s-a întâmplat acest lucru - într-adevăr, de ce Turretin este tipic pentru înalta scolastică reformată.

Din fericire, Turretin însuși oferă răspunsul. Când vorbește despre schimbarea teologiei reformate, îndepărtându-se de voluntarismul supralapsarienilor, el observă că un astfel de voluntarism a îngreunat reformaților argumentarea împotriva negării sociniene că dreptatea justificatoare este un atribut esențial al lui Dumnezeu (am observat deja probleme cu răspunsul lui Maccovius către socinieni pe această temă), ceea ce le-a îngreunat argumentarea divinității lui Hristos pe baza noțiunii că dreptatea justificatoare a lui Dumnezeu a fost satisfăcută prin Întruparea, viața și moartea Logosului . Prin urmare, Turretin spune că opinia celor care presupun că Dumnezeu nu ar fi putut ierta păcatele fără satisfacția lui Hristos este de preferat celor care susțin opinia opusă, deoarece prima opinie „este mult mai eficientă în strangularea acelei erezii cele mai pestilente [socinianismul]", precum și „fiind mai în acord cu natura lui Dumnezeu și cu cuvintele Scripturii". [793]Aceasta evidențiază ceva adesea neglijat, și anume că atacul socinian asupra doctrinelor tradiționale susținute de reformați nu numai că a stimulat a doua generație de teologi reformați să îmbrățișeze pe deplin scolasticismul; i-a stimulat și să se îndepărteze de elementele ockhamiste din teologia lui Calvin și să se îndrepte spre îmbrățișarea doctrinelor suareziene care susțin pt ȘI gv.

4.8 *Cunoașterea și voința lui Dumnezeu în relație cu predestinația*

Ajungem acum la acele subiecte care sunt, poate, cele mai importante, datorită semnificației lor soteriologice. De altfel, în ceea ce privește acestea, cei trei teologi ai noștri încep să se diferențieze semnificativ.

Toți trei au dezvoltat soteriologii sofisticate, argumentându-le cu învățătură și pricepere. Nu le pot face dreptate niciunuia dintre ele aici. Tot ce pot face este să schițez punctele centrale ale teoriilor lor și să notez modurile în care acestea erau în dezacord una cu cealaltă. Va reieși că, în ceea ce privește soteriologia, Suarez și Hollaz au fost de acord în anumite privințe împotriva lui Turretin, în timp ce în altele Suarez și Turretin au fost de acord împotriva lui Hollaz.

Să începem cu punctele de acord dintre Hollaz și Suarez. Ambii au convenit asupra următoarelor:

1. Dumnezeu a creat din iubire binevoitoare pentru a-și împărtăși fericirea cu creaturile raționale, nu pentru a „crea" păcătoși pe care să-i poată folosi pentru a-și arăta gloria dreptății și milei Sale.[794]

2. Dumnezeu a prevăzut căderea oamenilor, dar nu a voit-o; a permis-o, cel puțin în parte, pentru că putea scoate un bine mai mare din ea.[795]

793 *ITE* , al treilea subiect, q. 19, n. 9, p. 237.

794 *De div. sub.*, III, c. 7, p. 88; *ETA*, Pt. 1, c. 3, q. 14, p. 524-525.

795 *Despre predestinarea și respingerea divină* [denumite în continuare *DPR*], I, cap. 5, *zic eu* 1, p. 95, V, cap. 3, pp. 157-158; Hollaz *ȘI ALȚII* , Pt. 1, cap. 6, întrebarea 22-23, pp. 659-661.

3. Dumnezeu i-a creat pe primii oameni înzestrați cu virtuțile necesare pentru a împlini legea Sa sfântă, dacă ar fi vrut, și, dacă ar fi rezistat încercării timpului, le-ar fi dăruit viziunea beatifică.[796]
4. Oamenii au libertate libertariană (capacitatea de a acționa sau de a nu acționa pe baza unui anumit motiv, toate condițiile pentru acțiune fiind puse), iar Dumnezeu este de acord cu acțiunile lor în așa fel încât să respecte acest lucru.[797]
5. Dumnezeu a voit din veșnicie să mântuiască unii oameni căzuți și să ofere mijloacele necesare pentru aceasta[798] [799]
6. Unii oameni vor folosi bine mijloacele oferite de Dumnezeu, în timp ce alții nu; Dumnezeu știe acest lucru din veșnicie și voiește din veșnicie să-i mântuiască pe cei dintâi și să-i condamne pe cei din urmă.88
7. În alegerea și respingerea, Dumnezeu a folosit cunoașterea de mijloc (prin care știe ce ar voi liber fiecare creatură rațională în orice situație în care s-ar afla creatura), altfel El ar fi fost cauza păcatului.[800]

Dintre acestea, Turretin este de acord cu punctele (i)-(3), (5) și (6). Acordul său cu (1) și (2) este în concordanță cu respingerea voluntarismului teologic și a supralapsarianismului. În primul rând, împotriva supralapsarianismului, el spune următoarele:

> Scopul pentru care Dumnezeu a decretat crearea omului și permiterea căderii sale nu a fost manifestarea dreptății și milei Sale în mântuirea și condamnarea lor de decretul predestinației... ci mai degrabă a fost comunicarea și (ca să spunem așa) răspândirea puterii, înțelepciunii și bunătății Creatorului, care au strălucit atât în crearea omului, cât și în căderea sa în moduri diferite.[801]

Apoi, el continuă spunând:

> Dacă Dumnezeu l-ar fi predestinat pe om la glorie înainte de cădere, aceasta ar fi fost într-adevăr o lucrare de o imensă bunătate, dar nu ar putea fi numită pe bună dreptate milă (care privește nu numai pe cei nedemni, ci și pe cei nedemni și pe cei care merită contrariul). Așadar, dacă Dumnezeu l-ar fi respins pe om liber de

796 Suarez, *Despre munca de șase zile,* III, cap. 17 (ed. Vivès, vol. 3, p. 447); *ETA* , Pt. II, cap. 1, întrebarea 3, pp. 1-2.

797 Suarez, *Despre har, prolog. primul,* cap. 3 (ed. Vivès, vol. 3, p. 757), *DM* 20. 2.25-45, ibid., 20.4.10 26; *ETA* , Pt. II, cap. 5, întrebarea 2, pp. 203-206, Partea a II-a. I, cap. 6, întrebarea 18, pp. 654-656.

798 *DPR* , I, c. 3, *zic eu* 3, p. 95; *ETA* , Pt. III, secțiunea 1, cap. 1 întrebare. 4, pp. 2-3.

799 Ibidem, I, cap. 5, pp. 96-97; *VÂRSTĂ,* Pt. III, secțiunea 1, cap. 1, întrebarea 5, pp. 3-8.

800 Suarez, *Despre har, prolog. conform* cap. 5, 6, *spun* 1, p. 762; *ETA* , Pt. 1, c. 1 întrebare. 39, note. 3, p. 366.

801 *HAIDE* , al patrulea subiect, întrebarea. 9, nr. 22, p. 347.

> orice păcat, aceasta ar fi fost o lucrare a puterii absolute și autocratice, nu o lucrare a dreptății.[802]

În aceste pasaje vedem că Turretin a fost sincer înțelept să susțină (1) și (2), chiar dacă determinismul său teologic i-a îngreunat foarte mult acest lucru (și, în special, i-a îngreunat să facă o distincție clară între permiterea lui Dumnezeu și voința Sa).[803]Afirmațiile (3), (5) și (6) sunt, desigur, caracteristice „augustinismului", așa că nu mai este nevoie să se spună nimic despre acordul lui Turretin cu ele.

Rămân astfel (4) și (7). În dezacordul cu (4), trebuie subliniat faptul că Turretin nu a dorit să nege libertatea creată. Pentru el, însă, genul de libertate pe care Suarez și Hollaz îl postulează în creatură este imposibil. Aici Turretin, la fel ca toți teologii reformați, i-a urmat pe tomiști, susținând că natura lui Dumnezeu ca primă cauză nu permite creaturii să fie cauza (în sens libertarian) a faptelor sale bune. Prin urmare, împotriva (4), el susține că nu poate fi suficient

> pentru a salva acea dependență [adică a creaturii], astfel încât să se poată spune că voința este creată și libertatea ei dată de Dumnezeu, căci nu ar înceta [în acest caz] să fie principiul propriei determinări, dacă actele sale nu ar depinde de un decret. Nu ar fi într-adevăr prima ființă, dar totuși ar fi primul operator (și nici al doilea, ci prima cauză, deoarece dacă ar depinde în existență de Dumnezeu, ar depinde de el în operare).[804]

Astfel, singurul tip de libertate pe care Turretin îl permite creaturii este o libertate a „spontaneității", conform căreia creatura săvârșește un act liber doar în cazul în care face ceea ce vrea și ar fi putut face altfel dacă ar fi vrut, chiar dacă nu ar fi putut vrea să facă altfel. Prin urmare, căderea lui Adam a fost necesară în raport cu prima cauză, dar totuși contingentă și liberă, deoarece Dumnezeu i-a dat lui Adam har habitual „prin care avea puterea suficientă să reziste dacă ar fi vrut", chiar dacă Dumnezeu nu i-a dat acel har actual necesar pentru „perseverența actuală" a lui Adam în bine.[805]

Respingerea de către Turretin a argumentului (7), în afară de faptul că acesta implică faptul că oamenii au o libertate libertariană reală, a fost aceea că (i) nu există posibili făuritori de adevăr pentru cunoașterea intermediară a lui Dumnezeu.[806] [807]și (ii) postularea cunoașterii de mijloc este contrară „dominației" lui Dumnezeu, deoarece presupune că cunoștințele lui Dumnezeu despre ceea ce ar face creatura în mod liber în orice situație depind cumva de creatură, mai degrabă decât de Dumnezeu.96 Astfel, respingerea de către Turretin a punctelor (4) și (7) este legată

802 Ibidem, nr. 19, p. 346.

803 Turretin însuși era perfect conștient de acest lucru, reluând în cele din urmă soluția lui Luther bazată pe „lumina gloriei". Vezi *ȘI ARTICOLUL 1* , al șaselea subiect, întrebarea 6, nr. 4, p. 512.

804 Ibidem, al treilea subiect, q. 13, n. 11, p. 215.

805 Ibidem, a noua temă, q. 7, n. 7, p. 608.

806 Ibidem, al treilea subiect, q. 13, n. 10, p. 214.

807 Ibidem, nr. 13, p. 215.

de „aspectele sv" ale calvinismului pe care nu le-a putut elimina, în ciuda faptului că a fost atras de VG.

După ce am observat modurile în care Turretin nu a fost de acord cu Suarez și Hollaz, doresc să trec acum la modalitățile în care a fost de acord cu Suarez împotriva lui Hollaz. Cel mai bine se poate explica acest lucru observând o ambiguitate în (6). S-ar putea accepta acest lucru în așa fel încât să se susțină că Dumnezeu alege anumiți oameni pentru că prevede că vor accepta harul și îi respinge pe alții pentru că prevede că nu vor accepta, sau s-ar putea accepta acest lucru în așa fel încât să se susțină că Dumnezeu dă harul necesar celor pe care a decis în mod arbitrar să-i aleagă și nu reușește să-l dea celor pe care a decis în mod arbitrar să-i respingă. Hollaz este de acord cu (6) în primul sens.[808] în timp ce Suarez și Turretin îl interpretează în al doilea[809] [810]Este interesant de observat, în plus, că, deși nici Hollaz, nici Turretin nu-l menționează pe Suarez în această privință, ambii îl menționează pe Bellarmin (a cărui doctrină, ca congruist, era practic aceeași cu cea a lui Suarez în această chestiune) - Hollaz pentru a-i condamna învățătura ^ Turretin pentru a fi de acord cu ea în esență.[811] [812]

Aceasta nu înseamnă că congruismul lui Suarez era același cu calvinismul lui Turretin. Suarez susținea că oamenii au libertate libertariană și că Dumnezeu le dă celor reprobați har cu adevărat suficient, adică harul pe care l-ar fi putut accepta dacă ar fi ales, nu pur și simplu harul pe care l-ar fi putut accepta dacă ar fi vrut.101 Hollaz nu este impresionat de această poziție. Pentru el, doctrinele suferă de aceeași problemă condamnabilă în cele din urmă, deoarece congruiștii, în totalitate

La fel ca calviniștii, învață că Dumnezeu, fără niciun motiv, a decis, de exemplu, să-l aleagă pe Petru și să-l respingă pe Iuda; prin urmare, deși Dumnezeu i-a dat lui Iuda suficient har, El i l-a dat în momente din viața sa în care știa că Iuda nu-l va accepta și, deși ar fi putut să-i dea lui Iuda har în diferite momente în care știa că îl va accepta, El a ales să nu o facă pentru că pur și simplu nu a vrut să-l mântuiască pe Iuda.

S-ar putea pune problema doctrinei lui Suarez în felul următor. Să presupunem că există o femeie fără copii, să o numim Charity, care decide să adopte doi bebeluși născuți din mame dependente de cocaină, știind că aceștia vor fi mult mai predispuși să devină dependenți decât majoritatea copiilor. Să-i numim pe aceștia A și B. Să presupunem că A și B devin dependenți de cocaină, în ciuda faptului că Charity i-a crescut bine și nu este în niciun fel responsabilă pentru dependența lor, și că Charity decide să plătească pentru ca A și B să intre în două programe de reabilitare diferite, Q și R, ambele foarte scumpe și cu rate de succes la fel de bune. Să presupunem, în cele din urmă, că Charity a făcut cercetări asupra ambelor programe și a concluzionat, din

808 *ETA* , Pt. III, sec. 1, c.1, q. 8, p. 21-23.

809 *DPR*, II, c. 23-24, pp. 139-143, V, cap. 5, p. 159, cap. 8, *zic eu* 2, p. 162; *HAIDE* , al patrulea subiect, întrebarea. 11-12, pp. [355-372] · q . [14] , pp · [380-390] .

810 *ETA* , Pt. III, sec. 1, cap. 2, întrebarea 12, pp. 105-108.

811 *HAIDE* , al patrulea subiect, întrebarea. 11, nr. 5, pp. 355-356.

812 *Despre har*, 4,2 (ed. Vivès, vol. 9, p. 868); ibid., 4,8 (ed. Vivès, vol. 9, p. 873).

ceea ce știe despre copiii ei, că ambii ar fi mai predispuși să renunțe la dependențele lor dacă ar participa la programul Q decât la R, dar îl trimite pe A la Q și pe B la R pentru că „îi face plăcere" ca A să fie vindecat și B nu. Reacția mea față de Caritate este că nu i-a iubit niciodată cu adevărat pe A sau B și i-a adoptat doar pentru a da impresia că este o femeie bună (sau poate chiar pentru a se convinge că este una) și poate că l-a trimis pe B la R pentru că voia să fie lăudată și mai mult pentru că făcuse un lucru cu adevărat bun pentru acel „ingrat B", care i-a frânt inima mamei sale de două ori, mai întâi devenind dependent, apoi nerenunțând la viciu, în ciuda faptului că biata lui mamă l-a trimis la „programul foarte scump și faimos R". Reacția mea la „Dumnezeul" lui Suarez și Turretin, așa cum apare în doctrinele lor de predestinare, nu este mult diferită de reacția mea la „Caritate", cu excepția faptului că Caritatea este umană și, prin urmare, supusă anumitor slăbiciuni pe care le-ai putea ierta, în timp ce nu același lucru este valabil (probabil) în cazul lui Dumnezeu.

În apărarea lui Suarez, trebuie spus că „molinismul extrem" [813]pe care Hollaz l-a acceptat (cel puțin în măsura în care se pot abstrace anumite aspecte ale acestuia din doctrina catolică a justificării) are o problemă serioasă; se poate întreba molinistul: „de ce Dumnezeu nu i-a dat lui Iuda harul de care a prevăzut că Iuda va avea nevoie, presupunând că ar fi putut avea și că a vrut mântuirea lui Iuda?" Părerea mea este că, dacă nu se acceptă universalismul (așa cum fac eu), singura modalitate prin care se poate apăra în cele din urmă molinismul pur este prin adoptarea teoriei extrem de improbabile conform căreia unele creaturi suferă de damnare transmundană (adică îl resping hotărât și liber pe Dumnezeu în fiecare lume posibilă în care se află). Dacă acest lucru este corect, s-ar putea argumenta, în consecință, că doctrina predestinației a lui Suarez este cea mai bună opțiune pe care un „infernal" sincer, care este și un susținător al lui Gv, ar putea-o îmbrățișa.

5 Concluzie

Reamintind o promisiune anterioară privind relevanța acestei lucrări asupra nuanțelor relației dintre teologia romano-catolică și cea protestantă catolică , să privim această relație prin prisma punctelor menționate în secțiunea precedentă, în ceea ce privește acordurile și dezacordurile teologilor noștri asupra doctrinelor soteriologice centrale. Catolicul Suarez și luteranul Hollaz sunt de acord, împotriva reformatului Turettin, că oamenii au o adevărată libertate libertariană și că Dumnezeu le dă tuturor păcătoșilor har cu adevărat suficient; totuși, în ceea ce privește un punct mai central (amintiți-vă de Caritate), Suarez și Turretin sunt de acord , împotriva lui Hollaz. Catolicul Molina, în plus, este de acord cu luteranul Hollaz, atât împotriva colegului său iezuit Suarez, cât și a reformatului Turretin, că alegerea nu se bazează pe un decret absolut, ci pe prevederea lui Dumnezeu asupra modului în care oamenii vor răspunde la har, în timp ce (un punct încă nemenționat)

813 Despre molinismul extrem vs. congruismul, vezi Joseph Pohle, *Grace: Actual and Habitual* (St. Louis, MISSOURI, 1931), pp. 225-266.

catolicul Banez este de partea reformatului Turretin împotriva lui Hollaz, Suarez și Molina în toate punctele în care Turretin nu este de acord cu ei! [103] Dacă cineva ia în considerare modul în care acordurile și dezacordurile se întrepătrund în distincția generică dintre catolic și protestant, începe să se întrebe dacă această distincție a avut vreodată vreun fundament în „natura lucrurilor" sau dacă a fost o construcție socială bazată mai mult pe politică și loialități tribale decât pe orice altceva.

Desigur, un apărător al distincției ar putea indica un punct mai profund de acord între catolici, și anume că toți, într-un fel sau altul, recunosc meritul uman ca jucând un rol în mântuire, în timp ce toți protestanții neagă cu tărie că meritul uman joacă vreun rol în mântuire. Dar când ne dăm seama că protestanții catolici (inclusiv, destul de inconsistent, reformații) susțineau că creaturile raționale sunt menite în mod natural la unirea cu Dumnezeu și că virtuțile co-create ale lui Adam i se cuveneau în mod natural, [W4] în timp ce teologii catolici clasici negau ambele afirmații, începem să credem că protestanții susțineau de fapt că oamenii, la cel mai profund nivel al ființei lor, „merită" raiul într-un mod pe care niciun teolog catolic clasic nu l-a susținut. [W5]

103 Vezi Pohle, *Grace,* pp. 232-248.

104 *ETA* , partea a II-a, c. 1, q. 20; *ITE,* a cincea temă, q. 11.

105 Unii cercetători cred că Aquinas a susținut că oamenii sunt în mod natural meniți să se unească cu Dumnezeu și că doctrina conform căreia nu sunt a fost o noutate introdusă de Cajetan.

Dacă toate acestea sunt corecte, se pare că, dacă există o bază reală pentru distincția dintre romano-catolici și protestanții catolici, aceasta constă în dezacordurile lor cu privire la natura Bisericii și autoritatea Papei (în ciuda protestelor vehemente ale lui Luther în sens contrar). Desigur, ne-am putea întreba (cel puțin eu mă întreb) dacă doctrina Bisericii este la fel de fundamentală ca doctrina lui Dumnezeu sau a predestinației, căci se pare într-adevăr că ar trebui să urmeze aceste doctrine, și nu invers. Dar poate că tocmai înclinațiile profunde ale cuiva cu privire la această chestiune îl disting pe protestant de „spiritul" catolic.

Vezi Henri De Lubac, *Misterul supranaturalului,* trad. Rosemary Sheed (New York, NY, 1967).

CAPITOLUL 10

Suarez despre Fiinţele Raţiunii

Daniel Novotny

1 Introducere

Metafizicienii din tradiția aristotelică și-au luat întotdeauna punctul de plecare filosofic de la lucrurile *(res)* familiare din jurul nostru, cum ar fi oamenii, animalele, plantele și pietrele - lucruri reale pe care le putem vedea și atinge, auzi, mirosi și gusta. Acestea sunt lucruri sau ființe care sunt prezente și active *(actuales)* în lume în diverse moduri, deși multe dintre fațetele lor stau ascunse în potențialitatea lor ca puteri și dispoziții, doar pentru a deveni actuale în circumstanțe adecvate (pentru aristotelici, astfel de aspecte ascunse ale lucrurilor aparțin și domeniului ființei reale). Aceste lucruri pot fi percepute de simțurile noastre, dar nu este vorba despre asta, ele pot fi, de asemenea, gândite de intelectul nostru. Și în virtutea faptului că sunt gândite de intelectul nostru, se spune că primesc ființă *intențională* sau *obiectivă* (căci un act de cunoaștere intelectuală în care un lucru devine *obiect* al intelectului este un caz paradigmatic de *intenționare,* de a fi îndreptat către). Actele noastre de gândire au de obicei de-a face cu lucruri reale, fie în modul lor actual, fie în modul lor potențial, dar uneori ne gândim și la ceea ce *nu este* real. Lucruri precum cercurile pătrate sau neantul nu sunt doar posibil neactuale, ci în mod necesar. Este imposibil ca ele să devină vreodată actualizate în realitate și totuși putem și poate chiar trebuie să ne gândim la ele. Sunt ființe intenționale imposibile.

În Evul Mediu și în epoca Renașterii și a Barocului, metafizicienii aristotelici au devenit din ce în ce mai interesați de lucrurile intenționale imposibile sau de „ființele rațiunii" *(entia rationis),* așa cum erau numite. Suarez, părintele filosofiei baroce, le-a dedicat ultima sa Disputație 54, o dispută care [a] atras recent o atenție considerabilă din partea cercetătorilor. Scopul acestui capitol este de a oferi cititorului o imagine de ansamblu asupra conținutului și structurii acestei dispute, împreună cu câteva îndrumări de bază pentru citirea ei.1

1 Cu această ocazie, scopul meu nu este să mă angajez în polemici pe teme subtile de interpretare, ci doar să ofer un ghid pentru citirea Disputației 54, din fericire disponibilă în limba engleză (John P. Doyle, *On Beings of Reason: Metaphysical Disputation Liv* [Milwaukee, 1995]). În general, pot spune că sunt în mare parte de acord cu relatarea standard a Disputației 54, așa cum este exprimată în lucrările diverșilor cercetători, cum ar fi John P. Doyle, „Suarez on Beings of Reason and Truth (First part)", *Vivarium* 25 (1987): 47-75; idem, „Suarez on Beings of Reason and Truth"

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930_011

Capitolul urmează structura lui Suarez, așa cum este ea reprezentată în Disputa 54, în măsura în care este convenabil. Simțul lui Suarez pentru sistematicitate și viziune sinoptică este una dintre cele mai mari virtuți intelectuale ale sale, iar urmând structura originală sper să transmit măcar o parte din frumusețea acesteia.

Textul meu este împărțit în patru secțiuni, tratând opiniile lui Suarez asupra (A) naturii și existenței ființelor raționale, (B) cauzelor acestora, (C) diviziunii lor și, în final, oferind (D) o scurtă evaluare a teoriei sale. Disputația 54 este împărțită de Suarez în șase secțiuni, primele două tratând natura și cauzele ființelor raționale, respectiv, iar celelalte patru tratând diviziunea lor. Discuția lui Suarez despre diviziunea ființelor raționale se referă la exclusivitatea diviziunii lor tradiționale (secțiunea 3), exhaustivitatea acesteia (secțiunea 4) și apoi la genurile lor particulare, și anume privațiunile/negațiile (secțiunea 5) și relațiile raționale (secțiunea 6). Pentru o prezentare generală descriptivă a conținutului Disputației 54, consultați Anexa. [2]

Înainte de a aborda teoria lui Suarez despre ființele raționale, permiteți-mi să spun câteva cuvinte despre metateoria sa, care este discutată pe scurt în Introducerea la Disputationes 54. Metateoria se ocupă de locul teoriei ființelor raționale în cadrul metafizicii. La prima vedere, s-ar părea că un tratat de metafizică, cum ar fi *Disputationes metaphysicae,* nu ar trebui să conțină o teorie a ființelor raționale, deoarece, în viziunea lui Suarez, metafizica este știința despre ființe în măsura în care acestea sunt reale, iar ființele raționale sunt ireale3 ; ele sunt doar „umbre ale ființelor” *(umbrae entium),* așa cum spune metaforic Suarez.

„(Partea a doua)”, *Vivarium* 26 (1988): 51-72; Jorge JE Gracia, „Concepția metafizicii la Suarez: un pas în direcția mentalismului?”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991): 287-309; Antonio Millan-Puelles, *Teoria obiectului pur* (Heidelberg, 1996); și Bernardo Cantens, „Suarez despre ființele rațiunii: ce fel de ființă *(entia)* sunt ființele rațiunii și ce fel de ființă (*esse*) au?”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 77 (2003): 171-187. Rămân neconvingut de recenta, bine articulată și provocatoare „interpretare contrafactuală strâns legată” a Disputației 54 a lui Suarez, propusă de Christopher Shields („Umbrele ființei: *Entia Rationis a lui Francisco Suarez”* în *Filosofia lui Francisco Suarez,* ed. Benjamin Hill și Henrik Lagerlund [Oxford, 2012], pp. 57-74).

2 Capitolul se bazează pe rezultatele primei părți a cărții mele, *Ens rationis between Suarez and Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era* (Bronx, NY, 2013). Cartea conține analize detaliate și justificări ale afirmațiilor interpretative pe care le fac aici și specifică punctele specifice asupra cărora sunt sau nu de acord cu literatura secundară relevantă.

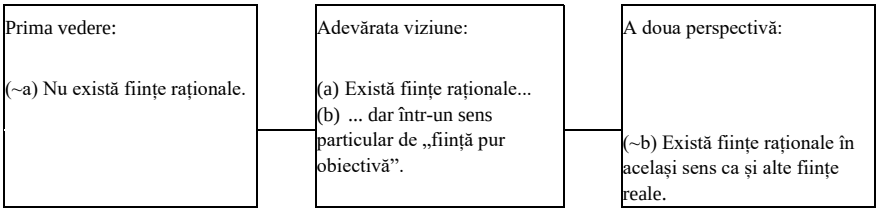
3 Pentru o controversă instructivă asupra acestui aspect în studiile recente, vezi: Jorge J. E. Gracia, „Suarez's Conception of Metaphysics: A Step in the direction of Mentalism?”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991): 287-230; Norman J. Wells, *„Esse cognitum* and Suarez Revisited”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 339-348; Jorge J. E. Gracia, „Suarez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 349-354.

o spune. [4] Cu toate acestea, chiar dacă ființele rațiunii nu sunt obiectul propriu *(adaequatus)* al metafizicii, ele își au totuși *un* loc în ea. Metafizicienii nu pot exclude complet ființele rațiunii din considerațiile lor și, prin urmare, *ar trebui* să propună o teorie generală a acestora pentru a-și completa doctrina metafizică. Mai mult, ființele rațiunii sunt indispensabile și pentru alte științe și nicio altă știință în afară de metafizică nu poate îndeplini sarcina de a trata ființele rațiunii în general. Mai exact, sarcina de a formula o teorie generală a ființelor rațiunii nu poate fi lăsată dialecticii-

logicii, deoarece această disciplină are un domeniu de competență limitat și se concentrează doar pe anumite tipuri de ființe raționale. [5] Acest lucru ridică o întrebare, și anume, care sunt elementele necesare ale unei teorii generale a ființelor rațiunii? După cum știm deja, aceasta trebuie să se ocupe de natura, existența, cauzele și diviziunea ființelor rațiunii. Însă Suarez merge chiar mai departe și sugerează că, așa cum metafizicienii elaborează transcendentale ca proprietăți *(proprietates)* ale ființelor reale, tot așa ar trebui să elaboreze cvasi-transcendentale ca proprietăți ale ființelor raționale . [6] Din păcate, în Disputa 54, această sugestie interesantă nu este nici pusă în aplicare, nici menționată din nou.

2 Natura și existența ființelor raționale

Suarez tratează natura și existența ființelor raționale în secțiunea 1, intitulată „Dacă există ființe raționale și ce esență ar putea avea acestea". Suarez prezintă mai întâi argumente pentru opinia că nu există ființe raționale, apoi pentru opinia că ființele raționale sunt ființe reale și, în final, își apără propria cale de mijloc, opinia „adevărată", conform căreia există ființe raționale (împotriva primei opinii), dar acestea nu există în același sens ca ființele reale obișnuite (împotriva celei de-a doua opinii). Mai degrabă, ele există în sensul *sui generis* de „ființă simplă obiectivă". Schematic, putem reprezenta structura de bază a secțiunii 1 după cum urmează:


Prima vedere:
(~a) Nu există ființe raționale.
Adevărata viziune:
(a) Există ființe raționale...
(b) ... dar într-un sens particular de „ființă pur obiectivă".
A doua perspectivă:
(~b) Există ființe raționale în același sens ca și alte ființe reale.

4 *DM* 54.Prol.i.
5 Ibidem, 54.Prol.1-2, vezi și ibid., 1.1.6.
6 Ibidem, 54. Prol. 2.

Apărarea lui Suarez a adevăratei concepții se bazează pe discuția sa despre natura ființelor raționale - adică, despre ceea ce sunt ele - și se desfășoară în trei faze: mai întâi, el clarifică semnificațiile termenului „ființe raționale", apoi oferă definiția lor reală și, în final, sugerează să vorbim despre ființe raționale într-un sens neobișnuit de „ființă". Pe lângă apărarea existenței *sui generis* a ființelor raționale, [814]Suarez discută ocaziile *(occasio)* în care intelectul nostru le alcătuiește și sensul analogiei proporționale în care acestea sunt numite în mod potrivit „ființe". După cum putem vedea, secțiunea 1 este densă, tratând mai multe aspecte interdependente ale subiectului nostru. Să discutăm

814 Din motive semantice, Suarez nu dorește să aplice cuvântul „existență" ființelor raționale. Cuvântul pentru el păstrează forța unui participiu prezent și, prin urmare, este aplicabil doar ființelor actuale în prezent (vezi *DM* 2.4). Pentru comoditate, voi adopta o utilizare diferită și voi vorbi liber despre existența ființelor raționale în sensul existențial neutru al „există", care este echivalent cu „a fi dat" *(dari) al lui Suarez.*

mai întâi cele două concepții false, apoi concepția adevărată și, în final, problemele rămase, adică ocazia și analogia.

2.1 *Păreri false: eliminativism și ultrarealism*

Prima concepție falsă, care ar putea fi numită eliminativism, susține că nu există ființe ale rațiunii. A doua concepție falsă, care ar putea fi numită ultrarealism, susține că există ființe ale rațiunii în același sens ca și alte ființe reale. Înainte de a aborda aceste teorii, Suarez face o observație metateoretică surprinzătoare:

> Nici măcar această problemă nu duce lipsă de opinii contrare la extremele opuse, cel puțin în cuvinte. Căci dacă autorii acestor cuvinte sunt examinați mai atent, probabil că ei argumentează doar despre cuvinte.[815]

De ce spune Suarez asta și ce vrea să spună prin asta? O posibilă explicație ar putea fi că eliminativismul și ultrarealismul împărtășesc presupunerea că fiecare ființă este o ființă reală (și invers) . Eliminativiștii susțin apoi că, din moment ce există doar ființe reale, nu există ființe ale rațiunii, în timp ce ultrarealiștii susțin că unele dintre ființele reale sunt ființe ale rațiunii. Suarez probabil s-a gândit că, având în vedere distincția sa dintre simțurile „ființei", s-ar putea explica dezacordul subliniind că eliminativiștii și ultrarealiștii vorbesc despre ființele rațiunii în sensuri diferite. În orice caz, indiferent dacă această ipoteză interpretativă este adevărată, distincția dintre sensul real și cel ireal („doar obiectiv") al „ființei" se află în centrul abordării lui Suarez asupra ființelor raționale. [816]El pare să creadă că nimeni nu ar putea nega ***în mod serios*** existența ființelor raționale atunci când se confruntă cu clarificarea celor două simțuri ale ființei.

Să aruncăm acum o privire scurtă asupra eliminativismului, prima viziune falsă. În cuvintele lui Suarez, eliminativiștii sunt „anumite persoane [care] pur și simplu neagă existența unor ființe raționale, [susținând] în schimb că tot ceea ce se spune despre ele poate fi foarte bine înțeles despre lucrurile [reale] în sine și «păstrat» în ele".[817] [818] Suarez enumeră trei argumente în favoarea eliminativismului:

> (Ari) Ființele raționale au fie *„ființă (* esse *) în rațiune ca într-un subiect"* , fie *„ființă creată de rațiune".* Dar ambele sunt tipuri de ființă reală. Prin urmare,

815 *DM* 54.1.1 (ed. Vivès, vol. 26, p. 1015): „Non desunt etiam in hac re sententiae extreme contrariae, saltem in vocibus; nam si auctores earum pressius examinentur, fortasse solum de voci- bus contendunt."

816 Pentru mai multe informații despre „doar obiectiv", vezi mai jos. Cuvântul „real" este folosit de Suarez în mai multe sensuri. În sensul cel mai larg, „real" pare să însemne orice independent de activitatea mentală umană și, în acest sens, chiar și unele proprietăți negative și extrinseci pot fi reale. Într-un sens mai restrâns, „real" înseamnă ceva actualizabil și, în acest sens, chiar și ființele posibile sunt reale. În sensul cel mai restrâns, doar ființele actuale sunt reale. Discuția principală a lui Suarez despre ceea ce este real poate fi găsită în contextul explicației sale despre ce este o esență reală în *DM* 2.43-7.

817 *DM* 54.1.2.

818 Ibidem, 54.1.2.

nu există ființe raționale adevărate.
(Ar2) Ființele raționale sunt „ceea ce este alcătuit prin rațiune”. Dar ceea ce este alcătuit nu există. Prin urmare, este o contradicție să spunem că există ființe raționale.
(Ar3) Ființele raționale sunt inutile^

În lumina a ceea ce spune Suarez despre diferitele sensuri ale „ființei raționale” (mai multe despre acest subiect mai jos, în A.2), este ușor să găsim răspunsuri la (Ari) și (Ar2). Ca răspuns la (Ari), Suarez ar accepta a doua premisă, dar ar nega că prima premisă epuizează posibilitățile - pe lângă cele două tipuri de ființă reală enumerate, există și ființa ireală, adică ființa rațională. Ca răspuns la (Ar2), Suarez ar distinge cele două sensuri ale celei de-a doua premise. Este adevărat că ceea ce este inventat nu există într-un sens real, dar există într-un alt sens, analogic. Dacă ținem cont de faptul că „există” sau „este” este folosit în sensuri diferite, nu apare nicio contradicție. În ceea ce privește (Ar3), vezi A.3 mai jos.

Suarez împarte ultrarealismul, a doua viziune falsă, în trei versiuni diferite:

(V1) Ființele raționale și ființele reale sunt subsumate denumirii comune „ființă” printr-o singură semnificație sau chiar concept. (V2) Unele (deși nu toate) ființele raționale, și anume relațiile, au o asemănare univocă cu ființele reale.
(V3) Ființele raționale (ca și ființele reale) au o entitate independentă de actele noastre de cunoaștere.

Prima opinie (V1) nu pare să joace niciun rol în discuțiile ulterioare ale lui Suarez, iar scurtimea descrierii sale contrazice necesitatea de a o aborda mai profund. A doua opinie (V2) este discutată și respinsă de Suarez în Disputa 47. Susținătorii (V2) susțin că relația este o categorie atât de extraordinară încât este împărțită în genuri reale și nereale, și anume, relații reale și relații de rațiune. Suarez obiectează că nu poate exista o astfel de categorie, deoarece diferența dintre ființele reale și ființele de rațiune este atât de mare încât este chiar mai mare decât diferența dintre oamenii vii și cei morți.[819] [820] [821]A treia viziune (V3) este sugerată de unii dintre cei care reduc ființele rațiunii la denominațiuni extrinseci. Căci, dacă ființele rațiunii sunt denominațiuni extrinseci, iar acestea sunt independente de minte, atunci *ipso facto* ființele rațiunii sunt independente de minte. Suarez respinge antecedentul. În opinia sa, a fi o denominațiune extrinsecă nu este suficient pentru ca ceva să fie o ființă a rațiunii. Pentru mai multe informații despre denominațiunile extrinseci, vezi mai jos (B.2)d [3]

2.2 *Adevărata viziune: Ohecualismul*

După explicarea și critica succintă a concepțiilor false opuse, Suarez își prezintă propria concepție adevărată, pe care o numesc obiectualism, deoarece consideră ființele raționale drept obiecte pure ale intelectului nostru. Obiectualismul este rezumat de

819 Ibidem, 47.3.2-3, vezi și ibidem, 47.3.4-5.
820 Ibidem, 54.1.3, ibidem, 54.2.
821 Ibidem, 54.1.4.

Suarez ca fiind conjuncția negărilor concepțiilor false:

(a) Există ființe raționale, dar într-un sens particular de a fi „ființe doar obiective", nu în sensul de ființe „capabile de o existență adevărată și reală ".
(b) Ființele raționale sunt numite „ființe", dar nu au nicio asemănare cu ființele reale; cu toate acestea, există un fel de analogie – și anume, de proporționalitate – între ființele raționale și ființele reale.1 [4]

Apărarea lui Suarez a adevăratei concepții se face prin clarificarea a ceea ce sunt ființele raționale, și anume prin distincția a trei tipuri diferite de relații *(hab ituâmes)* pe care o ființă *(ens)* le are cu rațiunea-intelectul *(ratio)*. În primul rând, o ființă este efectiv legată de un intelect în cazul în care este un *efect* al acestuia. Acest lucru se întâmplă atunci când, de exemplu, un artefact este produs conform unui plan. Evident, o astfel de ființă este o ființă reală. În al doilea rând, o ființă este subiectiv **legată** de un intelect în cazul în care este inerentă intelectului precum un accident în subiectul său. Acest lucru se întâmplă atunci când, de exemplu, cunoașterea gramaticală este inerentă intelectului cuiva. În cadrul ontologic scolastic presupus aici, o astfel de cunoaștere gramaticală este considerată și o ființă reală, și anume o calitate. În al treilea rând, o ființă este obiectiv legată de un intelect în cazul în care intelectul gândește la ființă. Suarez spune despre o astfel de ființă că se află „în rațiune prin faptul că este un *obiect",* dar folosește și expresii precum „ființa are o *ființă obiectivă* în intelect". Ideea de bază este că, pentru ca intelectul să cunoască sau să gândească la o ființă, ființa trebuie să fie cumva „în" ea. Ființa, însă, nu poate fi fizic în intelect și trebuie să fie acolo doar „obiectiv" (intenționat).[822] [823] [824] Acum, există încă două moduri în care ceva poate fi obiectiv în intelect? [6] În primul rând, acest lucru se poate întâmpla atunci când ființa dată are atât ființă reală în sine, cât și ființă ca obiect al intelectului. Luați, de exemplu, situația în care *Petru îl cunoaște pe Pavel* **.** Pavel este un individ real și, prin urmare, are ființă reală în sine și, în același timp, are și ființă ca obiect al intelectului lui Petru. În al doilea rând, aceasta include cazul în care o ființă dată este un obiect al intelectului și „nu are nicio altă ființă". Luați, de exemplu, situația în care *Petru cunoaște (= se gândește la) o himeră* **.** Himera nu are nicio ființă în afară de intelectul lui Petru. Numai în această ultimă situație, când ființa dată nu are nicio ființă în sine, vorbim despre ființe ale rațiunii în sens propriu, așa cum este înțeles de Suarez și colegii săi scolastici. De la această clarificare a termenului, Suarez trece la definiția (definițiile) ființelor rațiunii:

> „[N]omai în acest ultim sens [adică, ceva este un obiect al rațiunii fără a avea în sine vreo altă ființă] vorbim cel mai potrivit despre ființe ale rațiunii... Prin

822 Ibidem, 54.1.5.

823 Ibidem, 54.1.6.

824 Ibid., 54.1.6 (ed. Vivès, vol. 26, p. 1016): „[E]nțialitatea este cel mai potrivit numită ființa rațiunii... Și de aceea se definește de obicei, pe bună dreptate, că ființa rațiunii este ceea ce are ființă obiectivă doar în

> urmare, ceea ce este definit în mod obișnuit și pe bună dreptate ca ființă a rațiunii este ceea ce are doar ființă obiectivă într-un intelect sau este ceea ce este gândit de o rațiune ca o ființă, chiar dacă nu are nicio entitate [ființă] în sine." [17]

Suarez nu ia în considerare alte definiții. Se pare că adoptă o formulare universal acceptată în vremea sa. [18]

Acum, că Suarez a venit cu *definiția* ființelor raționale, ce se poate spune în favoarea *existenței lor?* Se pot distinge două argumente la Suarez. Primul argument este „din experiență". Suarez consideră că, odată ce a clarificat ce înseamnă „ființa rațională", existența ființelor raționale devine evidentă în experiența comună a gândirii despre orbire, himere etc.19 [Al] doilea argument pentru existența ființelor raționale ar putea fi numit „ontologic": ființele raționale sunt prin definiție entități care există ca obiecte ale gândirii noastre. Prin urmare, esența lor include faptul că sunt gândite sau există în gândire. Să presupunem că cineva susține că ființele raționale nu există. Fie știe despre ce vorbește, fie nu. Dacă nu știe, atunci afirmația sa este irelevantă. Dacă, totuși, știe despre ce vorbește , atunci susține că entitățile la care se gândește nu există în sensul relevant, adică nu există în gândire. Totuși, aceasta este o auto-contradicție, prin urmare, ființele raționale trebuie să existe. [20]

2.3 *Probleme rămase: ocazie și analogie*

În restul secțiunii 1, Suarez abordează încă două elemente ale viziunii sale reale. Primul se referă la „ocaziile" pentru inventarea ființelor raționale. Suarez distinge trei astfel de ocazii:

> (O1) A „umple" neființa: în realitate nu există negații-privațiuni, cum ar fi orbirea sau disfuncționalitățile, ele pur și simplu nu sunt nimic; dar, desigur, trebuie să luăm în considerare acestea; totuși, din moment ce intelectul nostru nu le poate considera nimic, trebuie să le considere ceva; și, prin urmare, el creează ființe negative ale rațiunii (ca un fel de „obiect proxy"). Apariția unor astfel de ființe negative ale rațiunii este atât necesară, cât și utilă.21

intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat."

18 Rețineți că definiția lui Suarez conține, de fapt, două definiții, și anume (DF1) o ființă a rațiunii are doar ființă obiectivă în intelect și (DF2) o ființă a rațiunii este gândită ca o ființă, chiar dacă nu are ființă în sine. Suarez presupune că aceste două definiții sunt echivalente, co-extensive, deși, în opinia mea, nu sunt. Vezi lucrarea mea *Ens rationis între Suarez și Caramuel: Un studiu în scolastica erei baroce* (NY, NY, 2013).

19 *DM* 54.1.7.

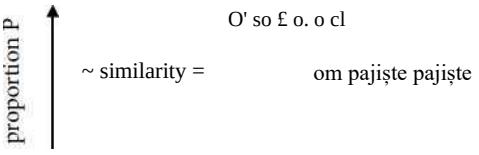
20 *DM* 54.1.7.

21 Suarez pare să-și schimbe părerea în această privință atunci când presupune în secțiunile 3-5 că intelectul nostru poate concepe și neființele în felul neființelor, vezi mai jos C.3.

(O2) A compara ființe neînrudite: uneori nu cunoaștem un lucru așa cum este în sine, ci doar așa cum este comparat cu alte lucruri; prin urmare, construim relații de rațiune. Ce înseamnă asta? Suarez nu spune explicit, dar s-ar putea să aibă în minte următoarele: Să presupunem că îl menționezi pe Peter ca fiind prietenul tău. Nu l-am întâlnit niciodată pe Peter și nu știu nimic despre el, în afară de faptul că este o ființă umană. Totuși, știind că este o ființă umană, îl cunosc pe Peter „comparativ", deoarece îl compar pe Peter cu alte ființe umane pe care le cunosc individual. Prin urmare, gândirea mea despre *Peter-ca-* ființă-umană este gândirea despre o ființă a rațiunii. Apariția unor astfel de ființe relative ale rațiunii este, de asemenea, necesară și utilă.
(O3) A „născoci" ficțiuni imposibile: intelectul nostru este capabil să unească ceea ce nu poate fi unit în realitate, cum ar fi pătratul-cerc sau leul- șarpele-capră; prin urmare, ne născocim și ființe ale rațiunii care se contrazic în sine. Apariția acestui tip de ființă a rațiunii nu este necesară, iar Suarez nu ia în considerare dacă acestea sunt utile (de exemplu, în argumentarea indirectă).[825]
826 827

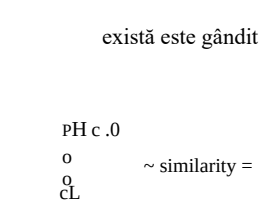
Al doilea element rămas al concepției adevărate se referă la sensul în care ființele raționale sunt numite „ființe",23 deoarece ființele raționale și ființele reale nu sunt numite „ființe" doar din întâmplare. Întrucât, însă, nu există un concept univoc care să „acopere" atât ființele raționale, cât și ființele reale, cum sunt ele înrudite? Suarez răspunde că sunt înrudite printr-o analogie de proporționalitate. Suarez explică acest tip de analogie în Disputa 28, dezvoltând-o cu ajutorul exemplului pajiștii zâmbitoare. Întrucât o pajiște este față de *verde* așa cum un om este față de zâmbet *(* ambele proporții indică un fel de bunăstare), avem un temei suficient pentru sensul analogic cu care putem predica *zâmbetul* unei pajiști.24 Schematic:

zâmbitor verde zâmbitor



825 *DM* 54.1.8.
826 Ibidem, 54.1.9-10.
827 Ibidem, 28.3.4. Pasajul este destul de obscur.

În mod similar, întrucât o ființă reală trebuie să *existe* așa cum un obiect al rațiunii trebuie să *fie gândit,* putem predica *existența* unui obiect al rațiunii (și, în consecință, să-l numim pe acesta din urmă „ființe ale rațiunii”):

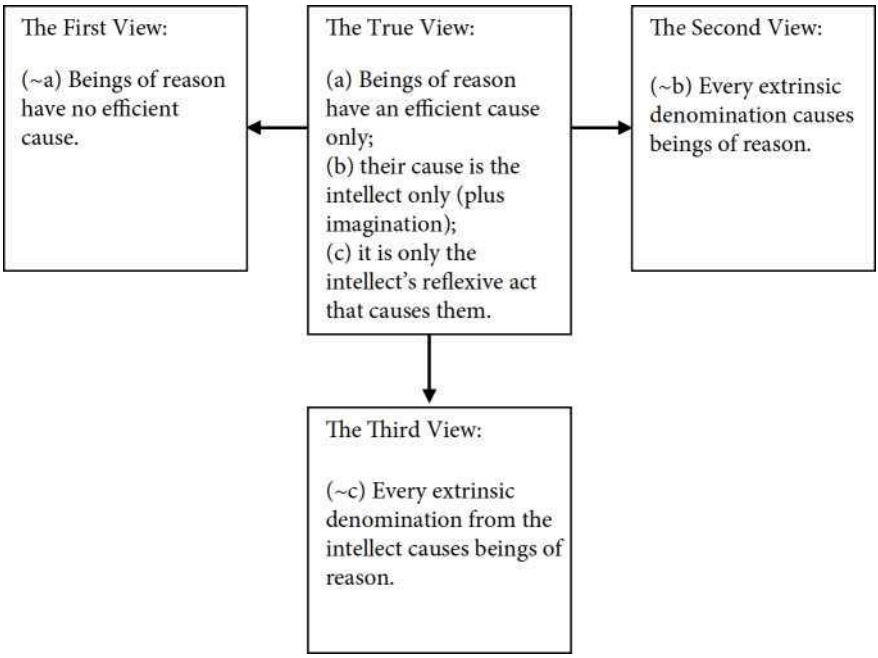


Această soluție presupune că, pentru ființele raționale, *a exista* implică *a fi gândit.* Este firesc, așadar, să propunem punctul de vedere conform căruia a fi o ființă rațională nu este altceva decât o denominațiune extrinsecă („A fi înseamnă doar a fi gândit”). Următoarea secțiune explorează cauzele ființelor raționale și tratează pe larg această sugestie. Dar înainte de a intra în acest subiect, permiteți-mi să menționez o obiecție importantă pe care Suarez o ridică împotriva punctului său de vedere: dacă ființele raționale nu sunt nimic ca atare, pur și simplu inventate, atunci nu există nimic care să poată fi în ele. Prin urmare (spre deosebire de pajiști), ele însele nu pot oferi niciun temei pentru o analogie a proporționalității. Suarez răspunde: deși ființele raționale nu au niciun temei sau fundament al proporției în sine, se crede totuși că au un fundament, iar pentru analogia proporționalității acest lucru este suficient.[828]

3 Cauzele ființelor raționale

Chestiunea cauzelor ființelor raționale este abordată în secțiunea 2 a Disputației 54 a lui Suarez, intitulată „Dacă o ființă rațională are o cauză și care este aceasta”. Suarez susține mai întâi că ființele raționale au doar o cauză eficientă. În al doilea rând, el susține că cauza lor eficientă este intelectul. În al treilea rând, el specifică tipul de act mental care alcătuiește ființele raționale și, în al patrulea rând, el exclude alte facultăți mentale din cauza lor (deși ezită în ceea ce privește imaginația). Schematic, putem reprezenta strategia argumentativă fundamentală a lui Suarez din secțiunea 2 după cum urmează:

828 Ibidem, 54.1.10.


The First View:
(~a) Beings of reason have no efficient cause.
The True View:
(a) Beings of reason have an efficient cause only;
(b) their cause is the intellect only (plus imagination);
(c) it is only the intellect's reflexive act that causes them.
The Second View:
(~b) Every extrinsic denomination causes beings of reason.
The Third View:
(~c) Every extrinsic denomination from the intellect causes beings of reason.

Spre sfârșitul secțiunii a doua, Suarez abordează problema dacă și în ce sens Dumnezeu și îngerii cunosc sau inventează ființe raționale. Structura acestei secțiuni este din nou destul de complexă (vezi Anexa), iar în ea este inclusă o discuție amplă despre denominațiunile extrinseci.

3.1 *Ființele raționale au doar o cauză eficientă*

Suarez dedică mai întâi un scurt paragraf negării cauzelor finale (proprii), formale și materiale ale ființelor raționale.[829] [830] [831]Apoi continuă să argumenteze că ființele raționale au totuși o cauză eficientă. Argumentul său începe cu o (re)interpretare a lui Soncinas, un autor care a negat necesitatea postulării unei cauze eficiente a ființelor raționale. În viziunea lui Suarez, Soncinas a intenționat să nege existența unei cauze eficiente a ființelor raționale doar în sensul de „ceva care le dă existență reală".^ [7] Suarez, desigur, este de acord cu negarea astfel interpretată: nu există o cauză eficientă a *ființei reale* a ființelor raționale, deoarece acestea nu au o astfel de ființă. Totuși, aceasta nu înseamnă că nu există o cauză eficientă a ființei lor *suigeneris* (obiective *)* ? [8]

Argumentul pozitiv al lui Suarez în favoarea unei cauze eficiente a ființelor raționale se bazează pe principiul rațiunii suficiente. Întrucât ființele raționale au ființă obiectivă în intelect și nu o au întotdeauna, ci numai, să zicem, în intervalul de timp t până la t2,

829 Ibidem, 54.2.1. Negarea lui Suarez este însă destul de neclară, deoarece el recunoaște că, într -*un anumit sens* , se poate spune că ființele raționale au aceste tipuri de cauze .

830 Ibidem, 54.2.2.

831 Ibidem, 54.2.2.

trebuie să existe o *rațiune suficientă* care să explice acest fapt. Prin urmare, există o cauză eficientă pentru ființele raționale. Dar aceasta nu poate fi o cauză eficientă „obișnuită", deoarece ființele raționale ar fi atunci ființe reale. Prin urmare, trebuie să fie ceva care funcționează doar *indirect.*[832]

3.2 *Intelectul ca cauză eficientă a ființelor raționale*

Având în vedere că ființele raționale au o cauză eficientă, rămâne de pus întrebarea: ce este aceasta? Pentru Suarez, pare evident că cel mai bun candidat pentru acest post este intelectul uman. [833]Această concluzie este contestată doar de opinia conform căreia, pentru ca ceva să fie o ființă rațională, este suficient ca acesta să fie o denominație extrinsecă. [834]Suarez distinge două versiuni de bază ale acestei opinii. Conform uneia (denumită de acum înainte viziunea generală a denominației extrinseci), orice denominație extrinsecă este suficientă, în timp ce conform celeilalte (de acum înainte viziunea restrânsă a denominației extrinseci), sunt suficiente doar denominațiile extrinseci provenite din intelect, cum ar fi „a fi gândit". Suarez argumentează împotriva ambelor opinii: pentru apariția ființelor raționale, denominațiile extrinseci sunt necesare, dar insuficiente.

Argumentul lui Suarez împotriva punctului de vedere extrinseci general este indirect. El trage trei consecințe inacceptabile din acesta. Dacă acest punct de vedere ar fi adevărat, atunci:

(1) Dumnezeu ar crea ființe raționale[835] [836]
(2) Nu numai intelectul, ci și alte facultăți mentale, cum ar fi voința, ar fi capabile să cauzeze ființe ale rațiunii (caz în care ar trebui să avem mult mai mulți termeni în afară de „ființă a rațiunii", cum ar fi „ființe ale voinței", „ființe ale văzului", „ființe ale imaginației" etc.).33
(3) Chiar și predicate, cum ar fi *a fi la stânga* sau *a fi îmbrăcat,* ar fi ființe ale rațiunii[837]

832 Ibidem, 54.2.3.

833 Ibidem, 54.2.4.

834 Denominațiile extrinseci sunt predicate care exprimă proprietățile pe care le are ceva în virtutea - faptului că altceva este înrudit cu acesta.

835 *DM* 54.2.7.

836 Ibidem, 54.2.8.

837 Ibidem, 54.2.9.

Suarez consideră că aceste trei consecințe constituie o respingere clară a concepției extrinseci generale a denominațiunii, deoarece toate aceste consecințe contrazic - convingerile scolastice universal susținute.[838]

S-ar putea obiecta, totuși, că procesul de denominare implică un act al intelectului și, prin urmare, trebuie să existe o anumită existență a rațiunii. Răspunsul lui Suarez implică o distincție între (a) actul mental (lingvistic) de impunere a numelui denominator și (b) forma sau lucrul exprimat, luat în sine. Dacă se dorește să se argumenteze că denominațiunile extrinseci sunt ființe ale rațiunii deoarece implică un act mental de denominare, atunci toate denominațiunile , chiar și cele intrinseci, ar trebui să fie ființe ale rațiunii. Dar acest lucru este absurd. Prin urmare, lucrurile (formele) extrinseci exprimate prin termenii denominațiunilor extrinseci sunt reale, chiar dacă pentru a le exprima avem nevoie de gândire și limbaj.3[839] [840]

Viziunea generală asupra denominațiunii extrinseci poate fi revizuită astfel încât să se evite unele dintre consecințele sale nedorite. Având în vedere perspectiva restrânsă asupra denominațiunii extrinseci rezultate, s-ar putea susține că doar denominațiunile extrinseci derivate din actele intelectului sunt suficiente pentru apariția ființelor raționale. Suarez respinge și această viziune restrânsă, deoarece, în opinia sa, actele intelectului față de ceva sunt la fel de reale ca alte relații.37

Viziunea restrânsă asupra denominațiunii extrinseci ar putea fi apărată în continuare prin afirmația că denominațiunile provenite din actele intelectului diferă de alte denominațiuni prin faptul că (a) lucrurile astfel denominate există doar *obiectiv* în intelect și (b) lucrurile-așa-denumite- depind *de* operațiunile reale ale intelectului. Întrucât, așa cum am văzut mai sus, ființele rațiunii sunt ceva dependent obiectiv de intelect, s-ar părea, în consecință, că pentru apariția ființelor rațiunii, denominațiunile extrinseci provenite din intelect sunt suficiente.[841]

Suarez are două lucruri de spus ca răspuns. În primul rând, el subliniază că susținătorii acestei linii de apărare a punctului de vedere extrinseci restrâns ar trebui să extindă sensul normal al „ființei raționale” pentru a include și alte ființe care se află doar obiectiv într-o anumită facultate mentală și depind de funcționarea sa efectivă, cum ar fi ființele simțurilor externe, ale simțurilor interne, ale...

838 Ibidem, 54.2.10.

839 Ibidem, 54.2.10.

840 Ibid., 54.2.11. Inutil să mai spun că faptul că denominațiunile extrinseci din intelect nu sunt condiții suficiente pentru apariția ființelor raționale nu înseamnă că acestea nu sunt necesare.

841 Ibidem, 54.2.12.

voință etc. Această mișcare este însă inacceptabilă, deoarece implică o revizuire prea drastică a cadrului filosofic scolastic tradițional.[842]

În al doilea rând, Suarez susține că viziunea denominațională extrinsecă restrânsă confundă două înțelesuri ale expresiei „a fi cunoscut". [843]Să presupunem că Petru se gândește la (=îl cunoaște) pe Pavel. Prin urmare, Pavel este obiectul gândirii lui Petru, adică el se află în mod obiectiv în intelectul lui Petru. [844]Acesta este sensul obiectiv în care Pavel este cunoscut. Există, însă, încă un sens al expresiei „a fi cunoscut", care se referă nu la Pavel, ci la întregul fapt al faptului că Pavel este cunoscut de Petru. Acesta este sensul formal în care Petru este cunoscut. Acest fapt nu este obiectul normal al gândirii lui Petru. În mod normal (în cunoașterea noastră *directă*), Petru se gândește la Pavel și nu la Pavel-așa cum-eu-Petru-mă-gândesc-la-el, deși este posibil ca Petru să schimbe obiectul gândirii sale de la Pavel la gândirea-mea-la-Pavel (adică, gândirea-lui-Petru-la-Pavel), ceea ce se întâmplă în cunoașterea *reflexivă* . Cu toate acestea, indiferent dacă luăm „a fi cunoscut" în primul sau al doilea sens, a fi cunoscut este insuficient pentru a explica apariția unei ființe a rațiunii. În ambele cazuri, obiectul gândirii lui Peter are nu doar o ființă obiectivă, ci și reală și, prin urmare, nu este o ființă a rațiunii.[845] [846]

În concluzie, afirmația lui Suarez este că, atunci când intelectul cunoaște pur și simplu un obiect real, nu există nimic fictiv în faptul că *obiectul este cunoscut prin intermediul acestuia:* obiectul, forma de a fi cunoscut și uniunea lor extrinsecă sunt toate reale. Prin urmare, și forma extrinsecă este reală.43 Prin urmare, intelectul rămâne singurul candidat pentru postul de creator al ființelor raționale, deși nu le creează ori de câte ori se apucă de treabă.

3.3 *Ființele raționale sunt cauzate de acte mentale speciale*

Dacă denominațiunile extrinseci din intelect, luate ca atare, nu sunt suficiente pentru apariția ființelor raționale, ce trebuie adăugat la actele intelectului pentru a le face cauze ale ființelor raționale? Prima teză a lui Suarez este că avem nevoie de un fel de act al intelectului care poate concepe ceva ce nu are ființă în maniera unei ființe. El oferă trei motive (destul de banale) pentru această afirmație: (1) rezultă din definiția ființelor raționale dată mai sus; (2) nicio altă explicație nu este disponibilă dacă punctul de vedere al denominațiunii extrinseci eșuează; (3) una și aceeași stare de lucruri negativă (de exemplu, lipsa de vedere a lui Homer) poate fi privită în două moduri, și anume „în maniera unei neființe" sau „în maniera unei ființe". Numai în acest ultim caz apare o ființă a rațiunii. [44]

Așa cum este posibil să concepem starea de fapt negativă în două moduri, tot așa este posibil să concepem situația denominațiunii extrinseci în două moduri: fie ca

842 Ibidem, 54.2.12.

843 Ibidem, 54.2.13.

844 Adică, în măsura în care este cunoscut de Petru, căci Petru nu știe totul despre Pavel și, prin urmare, doar un aspect parțial al lui Pavel este cunoscut de Petru.

845 *DM* 54.2.13.

846 Ibidem, 54.2.14.

fiind considerată intrinsecă lucrului denominat, fie ca atare, adică extrinsecă lucrului denominat? [5] Conform lui Suarez, în ultimul caz cunoaștem denominația extrinsecă dată direct, în timp ce în primul, aceasta este cunoscută reflexiv. Ființele raționale, în plus, apar doar în acest prim caz? [6] Aceasta se echivalează cu a doua teză a lui Suarez, și anume că actul intelectului necesar pentru apariția ființelor raționale trebuie să fie reflexiv. Prin „reflexiv", Suarez înțelege următoarele: dacă vreau să concep orbirea, trebuie mai întâi să știu ce este vederea; cu alte cuvinte, dacă vreau să inventez ființe ale rațiunii, adică entități non-reale, trebuie mai întâi să cunosc entități reale? [7]

3.4 *Intelectul ca unică cauză eficientă a ființelor raționale*

Din cele spuse mai sus, și anume că ființele rațiunii sunt concepute ca ființe, deși sunt neființe, Suarez deduce că nici simțurile, nici voința nu sunt capabile să le producă? [8] Și dacă cineva susține că voința este capabilă să tindă spre un bine aparent și, prin urmare, este capabilă să producă niște ființe ireale ale voinței, Suarez răspunde că un bine ireal este un obiect născocit de intelect, nu de voință. Cu alte cuvinte, voința doar „adaugă" bunătate aparentă unei ființe prefabricate a rațiunii, produsă de intelect? [9]

Trecând de la voință la simțuri, Suarez ezită ce să creadă despre imaginație (unul dintre simțurile interne). Se pare că imaginația, prin unirea aparențelor senzuale, este capabilă să alcătuiască nu numai entități posibile inexistente (de exemplu, un munte de aur), ci și entități imposibile (de exemplu, o himeră), adică ființe ale rațiunii. Prin urmare, nu este doar intelectul, ci și imaginația capabilă să alcătuiască ființe ale rațiunii? Suarez pare mai întâi să răspundă „da", dar imediat după aceea reafirmă afirmația că imaginația ca atare *nu este* capabilă să producă ființe ale rațiunii; mai degrabă, ea...

44 Ibidem, 54.2.15.
45 Ibidem, 54.2.15.
46 Ibidem, 54.2.16.
47 Ibidem, 54.2.16.
48 Ibidem, 54.2.17.
49 Ibid., 54.2.17. trebuie să lucreze în tandem cu intelectul.[847] [848] [849] [850] [851] [852]

847 Ibidem, 54.2.18.

848 O posibilă explicație ar putea rezida în doctrina tomică renascentistă a „promovării fizice ": intelectul împuternicește imaginația să facă lucruri care, în mod obișnuit, sunt dincolo de capacitățile sale. Vezi (într-un context diferit), David Peroutka, „Imaginație, intelect și promoție", *StudiaNeoaristotelica* 7 (2010): 107-114.

849 *DM* 54.2.19.

850 Ibidem, 54.2.19.

851 Ibidem, 54.2.21.

852 Ibidem, 54.2.22.

[853] [854] [855] [856]Se pare că Suarez rămâne nehotărât în privința acestei chestiuni.51

3.5 *Ființe ale rațiunii și Dumnezeu*

Suarez aduce apoi în discuție o ultimă întrebare, și anume, cunoaște Dumnezeu ființele raționale ? Pe de o parte, s-ar părea că le cunoaște, căci este omniscient^ [2] Pe de altă parte, însă, acest lucru ar părea să implice imperfecțiunea sa, ceea ce pentru teiști precum Suarez este complet inacceptabil. S-ar putea apăra afirmația că Dumnezeu cunoaște - inventează ființele raționale subliniind că imperfecțiunea implicată în cunoașterea ființelor raționale se află de partea obiectului (adică, o anumită ființă a rațiunii) și nu de partea cunoscătorului (adică Dumnezeu).53 [Dar] Suarez nu este de acord cu acest argument. Nu este o simplă imperfecțiune a obiectului să gândești la un obiect într-un mod diferit de cum este: este, de asemenea, o imperfecțiune a cunoscătorului.54 Potrivit lui Suarez, lucrurile (reale) nu obligă niciodată intelectul ([perfect]) să inventeze ființe raționale, adică să cunoască ceva altfel decât este în sine. Aceasta se aplică atât relațiilor rațiunii, cât și negațiilor.55 Prin urmare, Dumnezeu poate cunoaște totul, fără a fi nevoie să inventeze ființe ale rațiunii. Dumnezeu cunoaște fiecare lucru știind „ce este" și „ce nu este". Astfel, el nu are nevoie să creeze obiecte „proxy" (adică ființe ale rațiunii) pentru a cunoaște altceva (neființe sau ființe pe care le cunoaștem doar comparativ)^ [6]

Mai există o problemă interesantă care pândește după colț. Deși Dumnezeu nu creează ființe raționale „de dragul Său", El tot trebuie să cunoască ființele raționale așa cum sunt create de noi.57 Dar atunci, dacă aceste ființe create de noi sunt cunoscute de intelectul lui Dumnezeu, nu trebuie ele să primească și ele o anumită existență de la [intelectul] Său? *58* [Suarez] acceptă această deducție și chiar subliniază în continuare că, în virtutea intelectului lui Dumnezeu, aceste ființe raționale create de oameni primesc o existență *actuală (divină)* .[59] Această identificare a ceva pur ireal cu actualitatea divină pare a fi un pas de mare importanță, care merită investigații sistematice suplimentare. Suarez, însă, lasă problema în acest punct, și la fel și [noi.60]

4 Diviziunea ființelor raționale

Discuția lui Suarez despre divizarea ființelor raționale ocupă cea mai mare parte a Disputației 54. La acea vreme, doctrina scolastică standard spunea că acestea sunt împărțite în trei genuri superioare, și anume negații, privațiuni și relații.61 Suarez, însă, are diverse îndoieli cu privire la această diviziune standard. Este ea reciproc exclusivă (corectă)? Este ea exhaustivă (suficientă)? În secțiunea 3, Suarez abordează exclusivitatea diviziunii, iar în secțiunea 4 exhaustivitatea acesteia. Secțiunile 5 și 6 sunt dedicate unor membri particulari ai acestei diviziuni, și anume

853 Ibidem, 54.2.22.

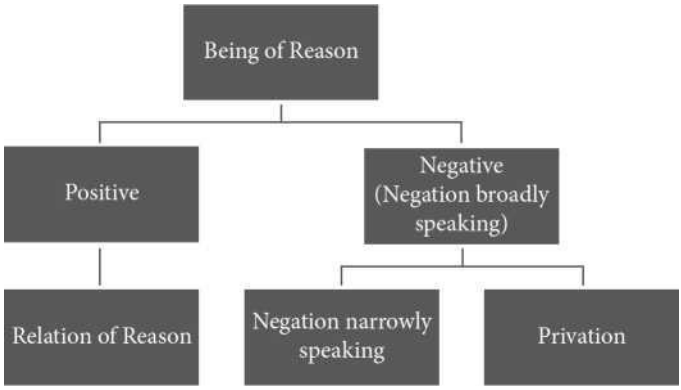
854 Ibidem, 54.2.23.

855 Ibidem, 54.2.23.

856 Ibidem, 54.2.24.

negațiile/privațiunile și, respectiv, relațiile raționale.

4.1 ***Este diviziunea tradițională a ființelor raționale reciproc exclusivă?*** Suarez împarte ființele raționale în trei genuri superioare, și anume negația, privațiunea și relația. Cu toate acestea, negațiile în sens mai restrâns (ca lipsuri într-un subiect inapt) și privațiunile (ca lipsuri într-un subiect apt) pot fi ambele subsumate negațiilor în sens larg (ca lipsuri fără rezerve). Schematic:



60 Totuși, pentru a fi complet, mă simt obligat să menționez încă o problemă pe care Suarez o discută pe scurt, și anume cunoașterea angelică a ființelor raționale. Potrivit lui Suarez, îngerii nu alcătuiesc în mod normal ființe raționale, deși pot face acest lucru, de exemplu, în cazul cunoașterii lor (imperfecte) despre Dumnezeu. *DM* 54.2.25.

61 *DM* 54.3.1. S-ar putea spune, de asemenea, că există două genuri supreme, dacă negațiile și privațiunile sunt puse laolaltă. Ambele moduri de a împărți cvasi-genul suprem al ființei rațiunii par standard.

În ceea ce privește exclusivitatea acestei diviziuni, se pot ridica diverse obiecții . Suarez identifică patru dificultăți legate de aceasta:[857 858 859 860 861 862 863]

(A) Prima dificultate are legătură cu faptul că negațiile/privațiunile nu par a fi ființe ale rațiunii. Mai degrabă, ele par a fi ceva real în lucruri. Suarez răspunde că într-adevăr negațiile și privațiunile luate ca atare sunt *neființe,* adică nu sunt ființe ale rațiunii.63 [Apoi] subliniază că intelectul poate atribui negații/privațiuni lucrurilor nu numai în mod propriu negativ, ci și într-un mod impropriu pozitiv, iar în acest ultim sens negațiile/privațiunile sunt ființe ale [rațiunii.64]

(B) A doua și a patra dificultate se referă la problema dacă se pot reduce toate tipurile de ființe ale rațiunii la negații, și anume, negații ale existenței adevărate și reale sau la relații ale rațiunii. Suarez răspunde că relația (a rațiunii) trebuie distinsă în mod corespunzător de negație/privatiune. Faptul că există o distincție devine clar atunci când se iau în considerare fundamentele negației/privatiunii, pe de o parte,

857 Ibidem, 54.3.2.
858 Ibidem, 54.3.3.
859 Ibidem, 54.3.4.
860 Ibidem, 54.3.5.
861 Ibidem, 54.3.5.
862 Ibidem, 54.3.8.
863 Ibidem, 54.3.9.

și ale relației, pe de altă parte.65 Prin urmare, chiar dacă fiecare relație a rațiunii implică lipsa a ceva real, și anume a unei relații reale, această caracteristică în sine nu este suficientă pentru a o transforma într-o negație/privatiune.66 Astfel, nici relația, nici negația/privatiunea nu sunt reductibile una la cealaltă - în ciuda unor asemănări superficiale.

(C) A treia dificultate privește distincția dintre negații și privațiuni.6 [7] În acest moment, Suarez își enunță pur și simplu diviziunea asupra ființelor raționale, amânând discuția despre distincția corectă dintre negații și privațiuni pentru secțiunea 5.

Suarez încheie discuția secțiunii 3 adăugând un scurt paragraf despre dacă diviziunea tradițională a ființelor raționale este univocă sau analogică. El pare să creadă că este univocă, deoarece „nu există un motiv suficient pentru o analogie".6 [8]

4.2 *Este diviziunea tradițională a ființelor raționale exhaustivă în comun?*

Chestiunea exhaustivității sau suficienței diviziunii standard este discutată de Suarez în secțiunea 4. Discuția este destul de amplă, deoarece aplică metoda argumentării de la caz la caz. Cu această ocazie nu putem intra în detalii, așa că voi rezuma doar schița principală a argumentației lui Suarez. Suarez începe cu următoarea obiecție: există tot atâtea tipuri de ființe ale rațiunii câte categorii există, de exemplu, himerele sunt substanțe ale rațiunii , spațiul imaginar este o cantitate de rațiune, faima este o calitate a rațiunii și așa mai departe; prin urmare, diviziunea standard nu este exhaustivă. [864]Suarez propune două strategii diferite pentru a aborda această obiecție. Prima strategie este de a susține că diviziunea standard exclude în mod intenționat ființele rațiunii care nu au nicio bază în realitate și, dacă ne limităm la ființele rațiunii care au o bază în realitate, putem demonstra că acestea se împart doar în trei genuri, și anume negație , privare și relație.[865 866 867 868 869]A doua strategie este de a argumenta că ființele problematice ale rațiunii, cum ar fi himerele, sunt cazuri speciale de negație? [1] Suarez își exprimă în cele din urmă o ușoară preferință pentru a doua

---

864 Ibidem, 54.4.1.

865 Prima apărare a diviziunii tradiționale se află în *DM* 54.4.2-9. Partea generală a argumentului se află în *DM* 54.4.4-6. Exemple particulare ale presupuselor ființe pozitive ale rațiunii care nu sunt relații sunt discutate în *DM* 54.4.7-9.

866 *DM* 54.4.10.

867 Ibidem, 54.4.2.

868 Ibidem, 54.5.1.

869 În acest moment, trebuie să menționez, de asemenea, că comparația care urmează este precedată în Disputa 54 de un scurt paragraf (*DM* 54.5.2) în care Suarez nu numai că recunoaște negații-privațiuni *adevărate (deci reale și independente de minte), ci și* negații-privațiuni false (deci nereale și dependente de minte). Un exemplu pentru aceasta din urmă ar fi non-animalitatea unei ființe umane. În acestea, concepem ființele ca neființe și, prin urmare, le putem numi neființe ale rațiunii. Această linie de raționament face ca teoria lui Suarez să fie în cele din urmă inconsistentă. Pentru mai multe informații, vezi Novotny, *Ens rationis din Suarez și Caramuel.*

strategie, deși nu respinge definitiv prima strategie? [2]

4.3 *Negații și privațiuni*

În secțiunea 5 a Disputației 54, Suarez abordează comparația detaliată dintre negații și privațiuni. Întrucât cele două pot fi considerate în două moduri, și anume ca lipsuri reale de o anumită formă și ca ființe ireale ale rațiunii, comparația este efectuată de două ori? [3]

Suarez identifică mai întâi cinci asemănări între privațiuni și negații așa cum sunt ele în lucruri? [4]

1. Ambele „elimină" formele reale.[870]
2. Ambele se află într-o opoziție reală cu o ființă reală pozitivă?[871] [872]
3. Ambele au un fundament în realitate.77
4. Ambele pot fi predicate despre lucruri fără nicio activitate fictivă a intelectului?[873]
5. Cunoașterea sau reprezentarea *indirectă atât a negațiilor reale, cât și* a privațiunilor reale se poate produce în două moduri, și anume, prin afirmații negative sau prin afirmații.[874]

Apoi, cu considerabile detalii fenomenologice, el descrie șapte diferențe:

1. Privarea este absența unei forme la un subiect care este capabil să o aibă, în timp ce negarea este absența unei forme la un subiect care **nu este** capabil să o aibă. „Negarea" poate fi folosită și într-un sens mai larg, reprezentând absența unei forme la un subiect, indiferent de capacitatea subiectului de a o avea. Negarea, în acest sens, este un gen, care include privarea și negarea în sens mai restrâns ca specie.[875]
2. Privatiunea admite grade de mai mult și mai puțin, în timp ce negația nu[876]
3. Privatiunea nu poate fi necesară pentru un subiect, în timp ce negația poate[877]
4. Poate exista un „mediu" între predicativa privațiune și posesie, dar nu între predicativa negație și afirmația opusă.[878]
5. Privațiunile pot fi predicate doar despre ființe reale, în timp ce negațiile pot fi predicate atât despre ființe reale, cât și despre ființe fictive. Suarez discută, de asemenea, pe scurt predicarea negațiilor himerelor și acceptă ideea că acestea produc propoziții adevărate, chiar și în mod necesar.[879] [880] [881]
6. Privarea este un principiu al schimbării, în timp ce negația nu este.85

870 *DM* 54.5.3.
871 Ibidem, 54.5.3.
872 Ibidem, 54.5.4.
873 Ibidem, 54.5.5.
874 Ibidem, 54.5.5-6.
875 Ibidem, 54.5.7.
876 Ibidem, 54.5.10.
877 Ibidem, 54.5.11.
878 Ibidem, 54.5.12-13.
879 Ibid., 54.5.16 (cu unele calificări suareziene).
880 Ibidem, 54.5.17-18.
881 Ibidem, 54.5.19.

7. Privatiunea nu poate fi restaurată în mod natural, în timp ce negația poate.86

Toate acestea se referă la asemănările/diferențele dintre negațiile/privațiunile considerate lipsuri reale. Discuția ulterioară a lui Suarez despre asemănările/diferențele dintre negațiile/privațiunile considerate ființe ale rațiunii este considerabil mai scurtă. Au un singur lucru în comun, și anume că sunt absolute, adică nerelative.[882] [883]În plus, există doar două diferențe: (1) privațiunile sunt gândite în maniera unor calități, în timp ce negațiile sunt gândite și în maniera altor categorii (dacă le subsumăm ființe auto-contradictorii)88; și (2) privațiunile sunt întotdeauna (considerate a fi) într-un subiect , în timp ce negațiile pot fi (considerate a fi) singure. Acest lucru se întâmplă, de exemplu, cu nimicul care nu este ceva atribuit unui subiect.[884] [885]

Suarez încheie secțiunea 5 cu o scurtă discuție despre încă două probleme. În primul rând, el analizează dacă negațiile diferă de privațiuni formal sau relativ (răspunsul său este: uneori formal, alteori relativ).9° În al doilea rând, el discută dacă există ființe propoziționale ale rațiunii (răspunsul său este: probabil „da").[886] [887] [888] [889]

4.4 *Relațiile rațiunii*

În secțiunea relativ scurtă 6, Suarez tratează relațiile rațiunii. Acestea sunt „relații pe care intelectul le născocește sub forma unei forme ordonate sau legate de ceva... care, de fapt, nu este ordonată sau legată... de acest ceva ^ [2.] Relațiile rațiunii sunt cauzate de actele speciale ale intelectului descrise mai sus și, spre deosebire de relațiile reale, ele încalcă cel puțin una dintre următoarele trei condiții^ [3.]

> (C1) Atât primul, cât și al doilea element („extremul") al relației există în realitate (subiectul și termenul său).
> (C2) Aceste două elemente sunt într-adevăr distincte.
> (C3) Există un fundament (real) al relației în unul sau ambele aceste elemente.9 [4]

Relațiile rațiunii pot fi împărțite în funcție de fundamentul lor, împărțindu-se în două genuri de bază. Unul conține relații ale rațiunii care nu au un fundament în realitate. Acest grup include (1) relații între ființe raționale complet alcătuite, de exemplu, similaritatea dintre două himere; (2) relații între ființe raționale cu un anumit fundament în realitate, de exemplu, între două „orbiri"; și (3) relații între entități posibile neactualizate, de exemplu, relația de precedență temporală a lui Adam și

882 Ibidem, 54.5.20.
883 Privațiunile ca și calități: ibid., 54.5.23.
884 Ibidem, 54.5.24.
885 Ibid., 54.5.25 (formal), ibid., 54.5.26 (relativ).
886 Ibidem, 54.5.27.
887 Ibidem, 54.6.1.
888 Ibidem, 54.6.2.
889 Ibidem, 54.6.2.

Anticrist. [890](Este surprinzător faptul că relațiile dintre *posibilități,* care sunt reale, sunt considerate de Suarez ca relații ale rațiunii).

Al doilea gen conține relații cu un fundament în realitate. Acesta include (1) relații ale entităților reale față de inexistente, fie posibile, fie raționale ; (2) relații ale entităților reale față de ele însele (adică cele două elemente ale relației nu reușesc să fie cu adevărat distincte - acest grup este subdivizat în continuare în funcție de tipul de distincție non-reală dintre cele două elemente); (3) diverse relații semantice, sociale, economice și de altă natură care există între existențe cu adevărat distincte, dar care totuși nu îndeplinesc toate condițiile pentru relații reale; și (4) diverse relații logice care, de asemenea, nu îndeplinesc mai multe condiții pentru a fi relații reale.[891] Schematic, clasificarea relațiilor de rațiune arată astfel:

Relațiile rațiunii

Fără fundație
(1) complet alcătuit (de exemplu, între himere);
(2) cu o oarecare fundație îndepărtată (de exemplu, între privațiuni);
(3) între entități posibile inexistente;

Cu o fundație
(1) relațiile entităților reale față de inexistente;
(2) relațiile entităților reale față de ele însele;
(3) relații care încalcă alte condiții decât existența sau diferența;
(4) intenții logice (relații bazate pe denominațiuni extrinseci din intelect, cu un anumit fundament în realitate).

Suarez încheie discuția despre relațiile rațiunii cu o scurtă discuție despre intențiile secundare, adică „predicatele de ordin superior". Spre deosebire de alți autori scolastici târzii, Suarez nu are aproape nimic de spus despre ele (oferindu-le doar trei scurte paragrafe). Acest lucru se datorează probabil faptului că tratarea lor aparține logicii, care este un subiect care, aparent, lui Suarez nu i-a plăcut - atât de mult încât nu a publicat nicio lucrare despre acesta.

5 Concluzie

Scopul acestui capitol a fost de a oferi o imagine de ansamblu asupra teoriei lui Suarez despre ființele raționale. Expunerea mea a urmat îndeaproape structura Disputației 54, astfel încât acest capitol să poată servi și ca ghid de lectură pentru Disputația în sine. Realizarea generală a lui Suarez este, fără îndoială, mare. El a reușit să combine multe argumente scolastice pre-suareziene într-un cadru unificat , suficient de detaliat și analitic, dar contrabalansat corespunzător prin poziționarea

890 Ibidem, 54.6.3.
891 (1) *DM* 54.6.4, (2) ibid., 54.6.5, (3) ibid., 54.6.6, (4) ibid., 54.6.8.

într-o sinteză sinoptică. Cu toate acestea, se pot observa anumite probleme sau dificultăți în acest mare sistem și rămân mai multe întrebări sau obiecții pe care ni le putem pune, la care Suarez nu oferă răspunsuri. De exemplu, este esențial pentru ființele raționale să fie gândite la ele ? Dacă, de exemplu, nimeni nu se gândește la o himeră, există totuși o himeră? Care este locul ficțiunilor literare precum Hamlet sau Pământul de Mijloc în teoria lui Suarez? Sunt ființele raționale individuale sau universale? Sunt ființele rațiunii *distincte* de actele îndreptate către ele sau sunt părți ale lor, cu alte cuvinte, sunt ele actu-imanente sau actu-transcendente? Care sunt criteriile sincronice și diacronice de identitate pentru ființele rațiunii? Se gândește o persoană la aceeași ființă a rațiunii în două sau mai multe ocazii? Cum se explică diferența dintre referirea la obiecte inexistente și eșecul de a se referi la un obiect (obiecte ale greșelilor)? Enumerarea deficiențelor lui Suarez nu are scopul de a-i diminua statura . Se întâmplă, în istoria gândirii, filosofii au succes și sunt roditori nu numai în funcție de măsura a ceea ce realizează, ci și de ceea ce nu reușesc să realizeze. Acest lucru nu este mai puțin adevărat pentru Suarez, deoarece mulți filosofi scolastici după Suarez au încercat fie să înlocuiască, fie să îmbunătățească ceea ce le-a lăsat moștenire Suarez. Mai mult, astfel de eforturi au stimulat o dezvoltare extraordinară a filosofiei scolastice în secolul al XVII-lea. Acesta, însă, este subiectul unei alte povești.[892]

Anexă: O prezentare generală descriptivă a disputelor 54

Împărțirea și titlurile descriptive care urmează se bazează pe titlurile originale și pe împărțirea lucrării Disputa 54 a lui Suarez, dar sunt adesea modificate pentru a le face mai clare și mai organizate. De asemenea, includ două diagrame care evidențiază dialectica centrală a secțiunilor 1 și 2.

Introducere: De ce ne ocupăm de ființe raționale la sfârșitul acestei cărți de metafizică? (ni-2)

Natura ființelor raționale (si)
Prima viziune: Nu există ființe raționale (n2)
A doua viziune: Ființele raționale sunt ființe reale (ns)
Adevărata viziune: Ființele raționale „trebuie admise", dar ele au „doar ființă obiectivă în intelect" - prima concluzie (n4-7)
De ce ne născocim ființe raționale - a doua concluzie (n8)
Ființele raționale sunt numite „ființe" într-un sens analogic - a treia concluzie (ng-io)

Cauzele ființelor raționale (s2)
Ființele raționale nu au o cauză formală, materială sau finală (ni)

892 Mulțumiri: Lucrarea la acest eseu a fost susținută de Fundația Cehă pentru Știință ESF al Universității din Boemia de Sud (CZ.1.07/2.3.00/30.0049). Îi exprim recunoștința Svetlei Jarosova (Ceské Budejovice) pentru numeroasele comentarii, sugestii și corecturi utile cu privire la acest eseu. Greșelile rămase, desigur, sunt responsabilitatea mea exclusivă.

Prima viziune: Ființele raționale nu au o cauză eficientă (n2) Adevărata viziune:
Prima concluzie: Ființele raționale au o cauză eficientă în sens analogic (ns)
A doua concluzie: Cauza eficientă a ființelor raționale este intelectul (n4)
Întrebări suplimentare privind viziunea reală (n5)
A doua și a treia perspectivă: Ființele raționale sunt denominațiuni extrinseci - în general sau provenite din intelect (nn. 6-14)
Prima consecință a acestor opinii: Dumnezeu ar crea ființe raționale (n7)
A doua consecință: Alte puteri mentale le-ar alcătui (n8) A treia consecință: Lucrurile nevii le-ar alcătui (ng) Prima obiecție la aceste opinii: Nu orice denominațiune extrinsecă este o ființă a rațiunii (nio)
A doua obiecție: Nu orice denominațiune extrinsecă provenită din intelect este o ființă a rațiunii (nii-i4)
Prima concluzie: Ființele raționale sunt alcătuite din intelect (ni5)

A doua concluzie: Ființele raționale sunt alcătuite prin actul reflexiv al intelectului (m6)
A treia concluzie: Ființele raționale sunt alcătuite doar de intelect (ni7). O excepție: Ființele raționale imposibile sunt alcătuite și de imaginație (ni8).
Dumnezeu creează ființe raționale? (nig-23)
Prima viziune: Dumnezeu creează ființe raționale (nig)
A doua viziune: Este incompatibil cu perfecțiunea lui Dumnezeu să inventeze ființe raționale (n20-22)
Adevărata Viziune: Dumnezeu nu inventează ființe raționale, ci le cunoaște (n23-24)
Îngerii și cei fericiți din ceruri constituie ființe raționale? (n25)

Diviziunea Ființelor Raționale (s3-6)

Exclusivitatea diviziunii (în negație, privare și relație) (s3)
Argument pentru: diviziunea este universal acceptată și își are rădăcinile în Aristotel și Aquinas (ni)
Dificultăți (n2)
O apărare (preliminară) a acestei diviziuni (n3)
Diferența dintre relația de rațiune și negație/privatiune (n5-7)
Diferența dintre negație și privare (n8)
Această diviziune este analogică sau univocă? (ng)

Exhaustivitatea („suficiența") diviziunii (s4)
Dificultăți (ni)
Prima apărare: excluderea ființelor raționale fără fundament (n2-6)
Răspuns la dificultățile inițiale legate de exhaustivitatea (n7-g)
A doua apărare: includerea ființelor raționale fără fundament sub negație (nio)

Negație și privare (puncte comune și diferențe) (s5)

Compararea negației și privațiunii așa cum sunt ele în realitate (ni-ig) Puncte comune (n3-6)
Ambele constau într-o „îndepărtare” (n3)
Ambele sunt bazate pe realitate (n3)
Ambele au un fundament în lucrul căruia îi sunt atribuite (n4)
Ambele pot fi atribuite unui lucru fără ficțiunea intelectului (n5-6)

Diferențe (n7-ig)
Varietăți de privare (n8-g)
Privatiunea admite grade de mai mult sau mai puțin (nio)
Negația ar putea fi necesară subiectului (nil)
Negației îi lipsește „mijlocul” (ni2-i4)
Privatiunea aparține doar entităților reale (ni5)
Privațiunea este numărată printre principiile schimbării naturale (ni7-i8). Există o inversare a privării? (nig)
Compararea negației și privațiunii ca ființe ale rațiunii (n20-27)
Privarea este similară cu calitatea (n20-22)
Cu ce categorie este similară negația? (n23)
Privatiunea este întotdeauna concepută ca fiind *în* ceva (n24)
Diverse întrebări (n25-27)

Relația de rațiune (s6)
Ce este o relație de rațiune? (ni-2)
Varietăți ale relațiilor de rațiune (n3-8)
A doua intenție (ng-ii)
Trei tipuri de relații ale rațiunii corespund trei operații ale intelectului
De ce intențiile secundare sunt numite „a doua” (nio-ii)

CAPITOLUL 11

Suarez și Legea Naturală

Paul Pace, sj

1 Introducere

1 Cred că Francisco Suarez poate aduce o contribuție extrem de importantă la dezbaterea actuală despre dreptul natural și că reflecția sa extinsă asupra acestui subiect poate arunca multă lumină asupra acestei chestiuni. În ciuda faptului că a scris într-o lume atât de diferită de a noastră și într-un stil care adesea pare inaccesibil cititorului contemporan, reflecțiile sale și, în special, concluziile sale, par a fi extrem de relevante pentru mintea secolului XXI.

Totuși, gândirea sa despre Legea Naturală este abia cunoscută, iar orice căutare bibliografică va da doar rezultate foarte slabe. Aceasta este o adevărată nenorocire pe care o împarte cu teologii contemporani săi din Spania secolului al XVI-lea, al căror răspuns prolific la provocările pe care le oferea Lumea Nouă este aproape niciodată menționat în discuțiile contemporane despre Legea Naturală.

Există trei factori principali care explică această lacună. În primul rând, producția enormă pe care Spania secolului al XVI-lea a produs-o în abia un secol este impresionantă din multe puncte de vedere și va dura mult timp până când cineva se va familiariza cu întregul corpus. În al doilea rând, faptul că toți acești autori au scris în latină și că majoritatea cărților lor există doar în edițiile originale sau în ediții din secolul al XIX-lea, disponibile doar în biblioteci foarte specializate, le face și mai îndepărtate. Și în al treilea rând, stilul lui Suarez poate părea adesea impenetrabil celor care îl abordează pentru prima dată.

2 Teoria

În tratatul său **De legibus ac Deo legislature**, publicat pentru prima dată în 1612, Suarez dedică Cartea a 2-a în întregime legii naturale.1 Rodul unor îndelungi ani de reflecție, lecturi ample și învățături ample pe această temă, această lungă discuție prezintă

1 Ediția lucrării *De Legibus* (denumită în continuare *De leg.) pe* care o vom folosi aici va fi cea din Luciano Perena și colab., eds., *Corpus Hispanorum de Pace* (denumită în continuare *CAP*.), vol. 13-14 (Madrid, 1971, 1974). Aceasta face parte dintr-o ediție critică a primelor patru cărți ale lucrării *De leg.*, cu o traducere în spaniolă și introduceri copioase.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 012

un „sistem" intern consistent din punct de vedere logic, cu niște concluzii surprinzător de „moderne".

Suarez discută meticulos problemele obișnuite ridicate de autorii vremii, inclusiv natura legii, conținutul acesteia și întrebarea dacă se poate schimba sau nu. El insistă că este o lege divină și, ca atare, este absolut imuabilă , astfel încât nici măcar Dumnezeu nu poate dispensa de vreuna dintre cerințele sale. Aici, el se desparte evident de Aquinas și de principalii săi comentatori, care erau gata să admită schimbarea preceptelor de nivelul al treilea. El adaugă că, din moment ce Legea Naturală este legată de natura rațională umană, nici măcar Dumnezeu nu îi poate schimba preceptele; nu poate dispensa de ele și nici nu poate aplica *epikeia* pentru a se abate de la cerințele lor.

În cel mai rău mod innaturalist posibil , aceasta ar părea a fi o viziune a legii naturale complet inflexibilă. Totuși, Suarez își surprinde cititorii observând că preceptele de nivelul trei, unde legea naturală este exercitată în mare parte, ne sunt cunoscute doar imperfect, nefiind nimic mai mult decât formulări aproximative , incomplete și inadecvate. Astfel, în timp ce insistă că principiile legii naturale sunt absolut imuabile odată descoperite, Suarez subliniază că formulările noastre pozitive sunt în mod necesar imprecise, astfel încât ne îndeamnă să rafinăm formularea acestor precepte într-un proces de reflecție continuă asupra experienței noastre morale.

3 Contextul

Cu cât aflăm mai multe despre Spania secolului al XVI-lea, cu atât înțelegem mai bine tulburările prin care a trecut această țară într-o perioadă relativ scurtă de timp. [893]Suarez s-a născut în 1548 în Granada, situată în sudul Spaniei, iar până la moartea sa la Coimbra, în 1617, nu numai că devenise unul dintre cei mai remarcabili teologi ai timpului său, dar țara sa, la fel ca majoritatea Europei, devenise un loc complet diferit.[894]

Spania secolului al XVI-lea a fost un focar de schimbări pe mai multe planuri. Suarez s-a născut într-o țară care fusese sub o singură monarhie timp de mai puțin de un secol și care nu era încă o țară unită; „descoperise" și colonizase o mare parte din ceea ce numim America Latină, iar acest lucru a generat numeroase repercusiuni politice, sociale și economice. Suarez urmează lunga linie de teologi cu adevărat excepționali, începând cu Francisco de Vitoria, care s-au confruntat cu întrebările ridicate de această situație complet nouă.

Francisco de Vitoria este cel mai cunoscut pentru lucrările sale *„relecciones",* în care a tratat direct problemele etice și politice ridicate de descoperirea și cucerirea Lumii Noi de către coroana spaniolă. Acestea includeau: care erau titlurile valide

893 Pentru o discuție despre Spania secolului al XVI-lea, vezi J.H. Elliott, *Spain and its World, 1500-1700* (New Haven, 1989); Henry Kamen, *Spain, 1469-1714: A Society in Conflict,* ediția a 3-a (New York, 2005); *The Spanish Inchizition: A Historical Revision* (New Haven, 1999); Helen Rawlings , *Church, Religion and Society in Early Modern Spain* (Basingtoke, 2002).

894 John P. Doyle, „Francisco Suarez, viața sa, operele sale, doctrina sa și o parte din influența sa", în *Studii complete despre Francisco Suarez, sj (1548-1617),* ed. Victor M. Salas (Leuven, 2011), pp. 1-20.

pentru o astfel de acțiune, dacă necreștinii aveau drepturi - în special dreptul de a deține și de a-și urma propria religie - dacă toate ființele umane sunt egale și, dacă da, pe ce bază? [895]Totuși, Vitoria a marcat dezvoltarea teologiei în Spania printr-o altă contribuție, posibil mai durabilă: a introdus la Universitatea din Salamanca, cea mai prestigioasă universitate din Spania la acea vreme, *Suma* lui Aquinas ca manual pentru predarea teologiei, care a înlocuit Cartea Sentințelor Lombardului *;* el însuși experimentase această schimbare în anii săi de formare la Universitatea din Paris, sub îndrumarea lui John Crockaert. Această profundă renaștere a gândirii teologice, inițiată de Vitoria la Salamanca, a fost continuată de succesorii săi, Domingo de Soto și Melchior Cano, care au fost urmați de alți teologi originali precum Luis de Molina, Gabriel Vazquez și Domingo Bañez. [896]În multe privințe, Francisco Suarez poate fi văzut ca punctul culminant al acestui moment remarcabil din teologia spaniolă și europeană , nu doar în sens cronologic, ci și ca reprezentantul său suprem și cel mai prolific scriitor al său.

Acești autori se confruntau cu o lume care trecea prin turbulențe profunde și un proces accelerat de schimbări profunde: unitatea Bisericii și unitatea Imperiului, care caracterizaseră atât de mult Evul Mediu, ajunseseră la sfârșit odată cu Reforma protestantă și ascensiunea statelor naționale. Mai mult, lumea pe care o cunoscuse Europa se „extinsese" dincolo de orice posibilitate în câteva generații, odată cu sosirea europenilor în Lumea Nouă și circumnavigarea Africii. Acest nou scenariu a extins, de asemenea, piețele, iar comerțul transatlantic a dat naștere unor situații noi, neprevăzute, care necesitau noi răspunsuri: camăta (împrumutul de bani cu dobândă), considerată universal imorală încă de la Aristotel, începea acum să pară mai acceptabilă, având în vedere intervalele lungi dintre împrumut și rambursare și riscurile mari implicate;

Acestea erau vremuri de lipsuri și creșteri mari de prețuri, astfel încât problema a ceea ce este un preț just era vitală, la fel ca și obligația creștinului de a-i ajuta pe săraci.

Războaiele devastau Europa, conducând regii și prinții catolici și protestanți la alianțe ciudate și ridicând serioase întrebări etice cu privire la moralitatea inițierii și purtării războiului. Multe erau conduse de prinți de altă afiliere religioasă, „eretici" în limbajul conflictual al acelor vremuri, ceea ce ducea și la întrebări precum: erau catolicii obligați să se supună prințului lor protestant și invers?

În aceste vremuri tulburi, Spania a produs genii în multe domenii ale demersului uman, de la filosofie la literatură, spiritualitate și nu mai puțin în teologie. Teologii au participat și au contribuit semnificativ la această izbucnire de viață și creativitate care transforma Europa și au produs unele dintre cele mai bune lucrări teologice în timp ce se luptau cu aceste noi probleme. Această mișcare a fost cu siguranță influențată de creșterea numărului de universități și de contestarea umanismului la adresa metodei

895 Francisco de Vitoria, *PoliticalWritings*, ed. Anthony Pagden și Jeremy Lawrance (Cambridge, 1991); Jesus Cordero Pando, ed., *Relectio de potestate civili, Estudio sobre su politica politica* (Madrid, 2008).

896 Cf. Melquiades Andrés Martin, *Latologia espanola en elsigloXVI* (Madrid, 1977); Juan Belda Plans, *La escuela de Salamanca y la renovacion de la theologia en el siglo XVI* (Madrid, 2000).

teologice tradiționale, precum și de apariția iezuiților și a rețelei lor de școli și colegii în întreaga Europă. Regii și papii le-au cerut sfatul cu privire la multe probleme specifice, iar răspunsurile lor au arătat familiaritatea lor cu practicile celor a căror moralitate o judecau.

În această mare explozie de vitalitate și creativitate, Suarez ocupă un loc special ca reprezentant suprem al mișcării, ca cel care face cea mai bună legătură între vechi și nou. Pe lângă amploarea și volumul extraordinar al operei sale, utilizarea de către Suarez a *auctoritatum* este atât de extinsă încât demonstrează că era mai citit decât oricare dintre contemporanii săi.

Nu există nicio îndoială că Suarez a fost expus multora dintre mișcările intelectuale majore ale timpului său, studiind filosofia și teologia la Universitatea din Salamanca sub îndrumarea lui Mancio de Corpus Christi, un discipol al lui Francisco de Vitoria. Pe lângă tomism și *Summa,* la Salamanca Suarez a întâlnit și nominalismul, care a avut o mare influență asupra gândirii sale și care a contribuit în mare măsură la teoriile sale despre dreptul natural (pe lângă faptul că l-a costat acuzația nejustificată de voluntarism în înțelegerea dreptului). Referințele sale frecvente la mulți autori nominaliști arată clar familiaritatea sa cu gândirea lor și influența pe care au exercitat-o asupra anumitor aspecte ale acesteia.

În acest context din ce în ce mai complex și pluralist, teoria legii naturale părea să-i ofere autorului nostru terenul comun care i-ar fi permis să-și găsească răspunsurile la numeroasele întrebări noi cu care s-a confruntat generația sa . Reflecția sa asupra acestei probleme a cuprins cel puțin trei decenii din viața sa intelectuală, astfel încât prezentarea pe care o găsim în *De legibus* (1612), cu doar cinci ani înainte de moartea sa, este punctul culminant al unui proces de-o viață.

4 Dezvoltarea gândirii sale[897]

Suarez a ținut prelegeri de drept de două ori în lunga sa carieră universitară, mai întâi în primii ani ca tânăr profesor la prestigiosul Colegiu Roman în 1582, apoi în anii maturității sale la Coimbra, între 1601 și 1603. Din fericire, aceste notițe de curs - cel mai probabil dictate de Suarez însuși, așa cum era obiceiul la acea vreme - au fost păstrate, [898]astfel încât putem urmări și aprecia dezvoltarea gândirii lui Suarez.

Suarez a ajuns la Colegiul Roman în 1580 și a ținut prelegeri de drept doi ani mai târziu, în 1582. Așa cum era obiceiul majorității predării teologice universitare la acea vreme, prelegerile sale au constat în mare parte din comentarii la *Summa theologiae* a Sfântului Toma, în acest caz la *St.* I, q. 2, a. 90; a urmat succesiunea acesteia destul de fidel în modul în care și-a organizat prelegerile, deși a încercat în continuare să fie original în limitele sale.

De fapt, aceste câteva pagini sunt puțin mai mult decât niște notițe de curs a căror

897 Pentru o prezentare mai detaliată a acestei secțiuni și a restului părților intermediare ale acestui capitol, cf. Paul Pace, „Imuabilă, dar formulată inadecvat: Legea naturală la Francisco Suarez (1548-1617)", *Studia Moralia* 45 (2007): 217-255.

898 Unele părți relevante ale acestor manuscrise au fost publicate în diferite volume ale *cărții cup* , conform părții corespunzătoare din *De legibus.*

valoare principală constă în a ne permite să vedem dezvoltarea gândirii ulterioare a autorului. O diferență principală constă în faptul că Suarez nu intrase încă în contact cu teoriile viitorului său coleg și adversar iezuit, Gabriel Vazquez, un autor ale cărui idei le analizează în detaliu și pe larg în a doua carte a lucrării *De legibus.*

Mulți ani mai târziu, în anii academici 1601-1603, Suarez a ținut prelegeri despre tratatul său *De legibus* la cererea Rectorului Universității din Coimbra, Alfonso Furtado de Mendoça. Suarez însuși recunoaște că aceste prelegeri au servit drept plan pentru lucrarea sa finală. În prezent, acestea sunt păstrate în două manuscrise, păstrate respectiv în Biblioteca Universității din Coimbra și în Arhivele Naționale din Lisabona.[899]

Textul acestor prelegeri marchează o dezvoltare calitativă față de textul prelegerilor din 1582. Textul este mult mai lung, gama de probleme abordate este mult mai vastă, iar autorii citați sunt semnificativ mai numeroși. Cea mai izbitoare diferență constă însă în metoda folosită de Suarez: nu mai este vorba doar de un comentariu servil la câteva *întrebări* din *Summa,* ci de prezentarea sistematică a propriei sale gândiri pe tema legilor.

Simțindu-se suficient de matur pentru a se emancipa de Aquinas, Suarez este în sfârșit liber să se dedice și unor chestiuni mai recente. Acestea au fost în special chestiunile ridicate de nominalismul lui Ockham și al adepților săi și de reacția „esențialistă" pe care a produs-o. Nu există nicio îndoială că, în acest moment, gândirea sa câștigase în consistență logică și profunzime și că răspunsurile sale sunt mai complete și expuse mai sistematic. Cu toate acestea, și mai semnificative decât acestea sunt schimbările din gândirea sa, în special excluderea oricărei posibilități de a dispensa de preceptele legii naturale, o problemă pe care o vom examina în detaliu mai târziu.

5 Textul definitiv: *De legibus acDeo legislatore* (1612)

Moartea lui Gabriel Vazquez în 1604 și publicarea operelor sale la Alcalá i-au oferit lui Suarez oportunitatea de a-și dezvolta mai liber gândirea despre legea naturală, deoarece era acum eliberat de interdicția generalului iezuit care le interzicea celor doi teologi să se menționeze sau să se atace reciproc. Astfel, el a putut acum să-și construiască capitolul despre natura legii naturale (Capitolul 5) în jurul unei respingeri a lui Vazquez. Între timp, Suarez a continuat să-și construiască biblioteca privată de șase sute cincizeci de volume, iar numărul de texte juridice pe care le-a achiziționat între 1603 și 1608 este într-adevăr remarcabil, după cum reiese din utilizarea foarte abundentă a surselor.[900]

899 Cele două manuscrise sunt practic identice, iar puținele diferențe pot fi atribuite neglijenței secretarului față de manuscrisul de la Lisabona și slabei sale cunoștințe de latină.

900 Două anexe din vol. 11 al *CAPITOLULUI* (167-183) enumeră cărțile păstrate în biblioteca lui Suarez din Coimbra, o listă care cuprinde peste 650 de volume.

6 Ce este Legea Naturală?

Când Suarez abordează subiectul naturii legii naturale, o face într-un dialog critic cu cele mai importante teorii existente în vremea sa. Acestea plasau legea naturală fie în natura rațională umană, fie în voința lui Dumnezeu, cu Aquinas și Ockham ca reprezentanți supremi ai acestor două viziuni contrastante. Suarez o îmbrățișează în mod clar pe prima și o respinge pe a doua. Totuși, în ciuda acestei preferințe clare, nominalismul a avut cu siguranță o influență importantă asupra lui Suarez: la definiția tradițională a legii naturale ca *recta ratio,* Suarez adaugă un act specific al voinței divine care impune o obligație.

Suarez își construiește poziția într-un dialog critic cu Vazquez, care, radicalizându-l pe Aquinas, a insistat că legea naturală la oameni este identică cu natura noastră rațională.

Controversa și-a avut originea în diferitele concepții pe care cei doi iezuiți le aveau despre natura legii în general, și anume, dacă aceasta era doar un act al intelectului sau dacă includea un act al voinței. Vazquez susținea că legea este **actus intellectus supposito actu voluntatis**, o definiție pe care o aplică tuturor claselor de legi, cu excepția legii naturale; legea naturală, în schimb, indică în sine ce este intrinsec bun sau intrinsec rău. Prin urmare, o acțiune este bună dacă se conformează naturii raționale umane. Întrucât Vazquez susținea că poate identifica legea naturală cu natura rațională umană, nu vedea nevoia unui act legislativ anume din partea lui Dumnezeu. De fapt, susținea el, expresia „lege naturală" este inexactă, deoarece nu se poate vorbi cu toată rigoarea despre ea ca despre o „lege", ci mai degrabă ca despre natura rațională umană.

Suarez, care afirmase cu tărie că, în esență, orice lege este un *actus voluntatis,*[901] [902] [903] și care nu exclusese nicio lege din această definiție, nu a putut niciodată să fie de acord cu Vazquez, iar această diferență i-a oferit ocazia de a-și prezenta propria teorie.

El nu are nicio problemă cu poziția lui Vazquez conform căreia bunătatea sau răutatea intrinsecă a acțiunilor se bazează pe faptul că sunt poruncite sau interzise de legea naturală, dar insistă că această premisă nu justifică identificarea legii naturale cu natura rațională umană. [Nu] numai că această explicație este specifică lui Vazquez, dar se bazează în mod clar pe o înțelegere imprecisă a conceptului de natură rațională. Natura umană considerată strict în sine nu are niciunul dintre efectele atribuibile legii: ea nu ordonă în sine și nici nu indică răutate sau bunătate, astfel încât, dacă nu folosim termenul „lege" într-un sens pur metaforic, nu putem numi natura rațională o lege? [2]

Suarez susține că eroarea din poziția lui Vazquez constă în confuzia dintre legea naturală și fundamentul ei: nu tot ceea ce stă la baza unei anumite interdicții sau ordini poate fi numit lege. Sărăcia unui cerșetor și bogăția lui

901 Această sintagmă i-a adus lui Suarez eticheta de voluntarist, chiar și de către autori eminenți precum Finnis și Mahoney. Totuși, Suarez subliniază în repetate rânduri că legea este și un act al intelectului: *„...legem mentalem in ipso legislative esse actum voluntatis iustae et rectae" (De leg.,* 1.5.24, *CHP*, vol. 11, p. 99). Se pare că aceste interpretări provin dintr-o lectură parțială, care ignoră influențele nominaliste la care a fost expus în timpul formării sale și cu ai căror exponenți majori se dovedește a fi foarte familiarizat.

902 *De leg.,* 2.5.5 (*CAP.* , vol. 13, p. 63): „În această opinie, consider adevărată doctrina pe care o presupune la baza sa în ceea ce privește onestitatea sau răutatea intrinsecă a actelor, prin care acestea intră sub incidența legii naturale care le interzice sau le prescrie, așa cum voi declara în discursul capitolului. Cu toate acestea, opinia în sine, în măsura în care se referă la declararea legii naturale, și modul de a vorbi despre ea, nu sunt aprobate de mine."

903 Ibidem.

un donator sunt temelia obligației acestuia din urmă de a da pomană, totuși ar fi absurd să spunem că sărăcia cerșetorului este identică cu legea pomenirii *(De leg.,* 1.5.6).

Pretinzând așadar că realizează ceea ce Vazquez nu a reușit să facă el însuși, Suarez continuă să distingă două aspecte ale expresiei „natură rațională": primul este natura rațională în sine, ca fundament al conformității acțiunilor umane cu ea însăși. Al doilea aspect este facultatea naturii umane care discerne între actele care se conformează acestei naturi și cele care nu se conformează, adică *ratio naturalis.* În timp ce prima este doar fundamentul legii naturale, *ratio umană* poate fi numită legea naturală însăși, căci ea poruncește voinței umane ce ar trebui sau nu ar trebui să facă.[904] [905] [906]

Suarez își prezintă apoi propria poziție: legea naturală este judecata naturală a rațiunii drepte. Această ordine se descoperă în conștiința umană și la aceasta se referă Sfântul Paul când vorbește despre păgânii a căror natură însăși își asumă funcția de lege: *„Ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonio reddente illis conscientia ipsorum"* (Romani 2:14-15). Aceasta este, de asemenea, pentru Suarez, poziția lui Aquinas în *st* II-I, q. 91, a. 2, unde citează Psalmul 4:6-7, *„Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultis tui Domine* ", pentru a defini legea naturală ca fiind participarea noastră rațională la legea veșnică.14 Suarez repetă practic aceeași definiție, deși cu un comentariu foarte important : adaugă că cel care urmează cerințele propriei *rații* este o lege pentru sine, căci este lege scrisă în sine, prin judecata naturii sale raționale.15

Dacă Suarez s-ar fi oprit aici, ar fi expus acuzației pe care o aduce lui Vazquez, și anume, aceea de a rupe cumva legătura dintre legea divină și cea naturală. Fidel definiției sale generale a legii ca *actus voluntatis* , Suarez dedică un întreg capitol (*De leg* ., 2.6) pentru a răspunde la întrebarea dacă se poate spune în mod consecvent că legea naturală este atât judecata *recta ratio umană* , cât și un act al voinței lui Dumnezeu. El nu este de acord cu cei care, precum Grigore de Rimini, au susținut că legea naturală este un act al lui Dumnezeu creatorul și nu al legislatorului, ceea ce susține că este o afirmație indicativă și nu prescriptivă *(De leg.,* 2.6.1-3); cu toate acestea, el nu este de acord nici cu voluntarismul extrem al lui Ockham, care întemeiază legea naturală exclusiv pe voința lui Dumnezeu și nu pe natura rațională umană, astfel

904 *De leg.,* 2.5.9 (*CAP.* , vol. 13, p. 66): „Există, așadar, o a doua opinie, care distinge două lucruri în natura rațională: una este natura însăși, în măsura în care este ca și cum ar fi fundamentul adecvării sau incompatibilității acțiunilor umane cu ea; cealaltă este o anumită putere a acelei naturi, pe care o are de a discerne între operațiunile potrivite și cele nepotrivite acelei naturi, pe care o numim rațiune naturală. În primul mod se spune că această natură este fundamentul onestității naturale. În cel de-al doilea mod se spune că este însăși legea naturală, care prescrie sau interzice voinței umane ceea ce trebuie făcut prin drept natural."

905 „Din aceasta este clar că legea naturală nu este altceva decât participarea legii eterne într-o creatură rațională."

906 *De leg.,* 2.5.10 (*CAP.* , vol. 13, p. 68): „Așadar, acesta este dictatul [rațiunii] legii naturale și, datorită acesteia, omul care este condus de ea este numit lege pentru sine, care are în sine o lege scrisă prin intermediul dictatului rațiunii naturale... Prin urmare, aceasta este legea naturală, deoarece aceasta nu este altceva decât o anumită participare la legea naturală eternă." Nu este tocmai o definiție voluntaristă!

încât întreaga lege naturală nu este decât o serie de precepte date de Dumnezeu, pe care Dumnezeu le poate schimba sau aboli după bunul plac (*De leg* ., 2.6.4).

Evitând aceste teorii extreme, el încearcă să propună o cale de mijloc, despre care susține că este și poziția lui Aquinas și a majorității teologilor. Conform acestei teorii, legea naturală nu este doar un indicator al binelui și al răului, ci este și prescriptivă sau prohibitivă.[907] [908] [909] [910]Nu este doar o simplă indicație, ci o lege care creează o adevărată obligație ca urmare a unui act al voinței divine, deși chiar acest act nu constituie întregul temei al bunătății sau răutății a ceea ce este cerut sau interzis. Presupune o onestitate sau răutate intrinsecă în actele în sine, la care adaugă o obligație specială a legii divine.1 [7] Astfel, Suarez poate concluziona că legea naturală este cu adevărat o lege divină, al cărei legiuitor este Dumnezeu Însuși? [8]

Aceasta salvează legea de arbitrariu, deoarece există un standard obiectiv după care putem judeca validitatea acțiunilor umane. Pe de o parte, este o lege fondată pe Dumnezeu, autorul legii veșnice, care este Însuși bunătatea și dreptatea. Pe de altă parte, însă, este o lege pe care o putem – și de fapt o descoperim – printr-o facultate dată de Dumnezeu. Persoana devine astfel legea în sine, o lege la care, la fel ca legea veșnică, participăm, prin urmare nu este rezultatul unui capriciu arbitrar, ci mai degrabă al căutării raționale a ceea ce este compatibil sau incompatibil cu umanitatea cuiva. În cele din urmă, este o lege accesibilă tuturor, chiar și celor care nu posedă darul credinței.1 [9]

7 Preceptele legii naturale

Această analiză a ceea ce a înțeles Suarez prin lege naturală va avea o valoare practică redusă dacă nu încercăm să răspundem la întrebarea spinoasă despre care sunt cerințele sale concrete. Insistența nominalismului asupra importanței acțiunii individuale este evidentă aici , deoarece un criteriu care pretinde a se erija ca lege superioară va fi complet ineficient dacă ar rămâne la nivelul principiilor generale.

Suarez vorbește pe larg despre conținutul legii naturale și despre cum să descoperim și să formulăm preceptele acesteia, un aspect al gândirii lui Suarez care trebuie studiat în continuare. El reia discuția în capitolul 7 al cărții a doua.

Anumiți autori și-au exprimat îndoielile cu privire la faptul dacă tot ceea ce este bun în sine aparține legii naturale sau dacă legea naturală include doar principii generale precum „Fă binele și evită răul” sau „Fă altora ceea ce ai vrea să ți se facă ție”. Suarez

907 Ibid., 2.6.5 (*CAP* . 13, p. 84): „Spun, așadar, mai întâi că legea naturală nu este doar o indicație a răului și a binelui, ci conține și propria interdicție a răului și preceptul binelui.”

908 Ibid., 2.6.11 (*CAP.* , vol. 13, p. 92): „În al doilea rând, spun: Această voință a lui Dumnezeu, interdicție sau precept nu este întreaga rațiune a bunătății și răutății care stă în respectarea sau încălcarea legii naturale, ci presupune în actele în sine o anumită onestitate sau urâțenie necesară și le adaugă o obligație specială a legii divine.”

909 Ibid., 2.6.13 (*CAP.* , vol. 13, p. 95): „Din cele spuse, așadar, concluzionez și spun în al treilea rând că legea naturală este legea divină adevărată și proprie, al cărei legiuitor este Dumnezeu.”

910 Pentru o discuție mai aprofundată asupra acestui punct, despre relația dintre preceptele legii naturale și cele ale Legii Noi a Evangheliei, cf. Paul Pace, „Imuabil, dar formulat inadecvat”, *Moral Studies* 45 (2007): pp. 252-253 .

susține că legea naturală include toate acele precepte sau principii morale care sunt atât de evident necesare pentru bunătatea morală încât contrariul lor ar implica în mod manifest o tulburare morală.[911] [912]

Aici Suarez face referire la teoria sa clasică a celor trei clase de precepte naturale , pe care o formulase pentru prima dată în prelegerile sale de la Colegiul Roman, dezvoltând-o mai pe larg pentru a trage niște concluzii foarte relevante. La primul nivel se află primele principii, care sunt evidente pentru toți. Acestea includ: „Fă binele", „Evită răul", „Nu face altora ceea ce nu vrei să ți se facă ție". Preceptele de ordinul doi sunt ceva mai specifice și includ legi precum: „Păzește dreptatea", „Închină-te lui Dumnezeu", „Trăiește cu cumpătare". Aceste prime două ordine de precepte sunt, potrivit lui Suarez, evidente de la sine și nu există nicio îndoială că aparțin legii naturale.

Ultimul grup de precepte ale legii naturale conține legi care pot fi derivate din primele două ordine de principii; acestea nu pot fi numite în niciun fel evidente și, deși multe dintre aceste precepte pot fi în mod normal cunoscute fără dificultate, există altele la care se poate ajunge doar după un lung proces de raționament. Faptul că fornicația este intrinsec rea, că camăta este nedreaptă sau că o minciună nu poate fi niciodată justificată sunt exemple de precepte care nu sunt atât de ușor accesibile tuturor.21 Întrucât ultima ordine este un set de concluzii derivate din primele principii, se poate concluziona că și acestea fac parte din [legea] naturală, căci adevărul conținut într-un principiu este prezent și în concluzia sa.

> Aici, Suarez face o afirmație „de bun simț" foarte perspicace: în timp ce toate cele trei ordine de precepte aparțin legii naturale, iar primele două sunt practic evidente, legea naturală este pusă în practică *(exercetur)* mai degrabă în a treia ordine de concluzii imediate decât în principiile universale. Întrucât legea este o regulă imediată de conduită, principiile generale evidente pot fi considerate legi numai în măsura în care sunt aplicate situațiilor concrete prin alte principii, mai [apropiate.22]
>
> Suarez consideră că, dacă vrem să fim relevanți și concreți, nu trebuie să ne mulțumim cu principiile generale, evidente, ci trebuie să ne îndreptăm atenția către concluziile mai apropiate; cu toate acestea, însăși apropierea lor de acțiuni concrete le face și mai puțin susceptibile de a fi acceptate universal.
>
> Suarez nu explică în mod direct procesul prin care *rațiunea noastră umană* ajunge la acest al treilea nivel de precepte pornind de la principiile mai universale ale primelor două ordine. Propun că cea mai bună modalitate de a ajunge la aceasta este studierea relației dinamice care există între trei elemente importante din doctrina sa despre legea naturală: imuabilitatea absolută a tuturor preceptelor legii naturale; formularea imprecisă a acestor precepte; și consecințele importante pe care

911 *De leg.,* 2.7.4 (*CAP.* , vol. 13, p. 113): „Cu toate acestea, trebuie spus că legea naturală cuprinde toate preceptele sau principiile morale care au o onestitate evidentă necesară pentru rectitudinea moralei, astfel încât opusele conțin în mod clar dezordine morală sau răutate."

912 Ibid., 2.7.5 (*CAP* . 13, pp. 115-116): „În a treia ordine plasăm concluziile care sunt deduse din principiile naturale prin inferență evidentă și care pot fi cunoscute doar prin discurs. Printre care unele sunt cunoscute mai ușor și de către mai mulți oameni, cum ar fi adulterul,

schimbarea obiectului și a circumstanțelor le are asupra teoriei sale generale.

8 Imuabilitatea legii naturale

Aici întâlnim o schimbare semnificativă față de pozițiile anterioare ale lui Suarez. În prelegerile sale despre Roma, Suarez îl urmează îndeaproape pe Aquinas, susținând că legea naturală este imuabilă, dar nu și în concluziile mai îndepărtate derivate din primele sale principii, care sunt generalizări care pot fi considerate inaplicabile în anumite situații, astfel încât Dumnezeu să le poată dispensa.

Încă din prelegerile sale de la Coimbra, însă, începe să realizeze că poziția lui Aquinas lipsește de consecvență logică și, prin urmare, își schimbă poziția pentru a considera chiar și al treilea ordin de precepte ca fiind absolut imuabil.2 [3] În *De legibus,* lucrarea sa

furtum et similia, prava ease. Aliae maiori indigent discursu et non facile omnibus notae, ut fornicationem esse intrinsice malam , usuram esse iniustam, mendacium numquam posse honestari et similia."

22 Ibid., 2.7.7 (*CAP.* , vol . 13, p. 117): „Într-adevăr, dacă vorbim corect, dreptul natural se exercită mai mult în aceste principii sau concluzii proxime decât în acele principii universale; deoarece dreptul este regula proximă de funcționare."

23 *CAP.* , vol. 13, pp. 69-72.

Poziția este în esență identică cu cea a prelegerilor de la Coimbra, deși prezentată într-o manieră mai elaborată și mai completă. Principiul său fundamental este că, strict vorbind, legea naturală nu poate nici înceta să existe, nici nu poate suferi schimbări, nici în general, nici în particular.[913] [914] [915]

Fidel concepției sale scolastice asupra lumii, Suarez își bazează această afirmație pe corespondența dintre ordinea ființei și legea morală. Legea naturală este participarea

913 *De leg.,* 2.13.2 (*CAP.* , vol. 14, p. 4): „Spun, așadar, strict vorbind, că legea naturală nu poate înceta de la sine sau se poate schimba, nici în universal, nici în particular, în timp ce natura rațională rămâne cu folosirea rațiunii și a libertății."

914 Ibid., 2.13.2 (*CAP* . 14, p. 5): „Așa cum este în om, nu poate fi schimbat, deoarece este intrinsec proprietatea decurgând în mod necesar dintr-o astfel de natură precum este ea. Dar dacă această lege este considerată ca fiind

„În Dumnezeu, așa cum s-a arătat mai sus, este ca aceasta să nu poată fi luată nu numai de la judecata intelectului divin, ci și de la voința prin care El dorește fie să poruncească astfel de lucruri bune, fie să evite astfel de rele."

915 Ibid., 2.13.3 (*CAP.* , vol. 14, p. 6): „Căci acest drept este alcătuit din principiile moralei cunoscute per se și din toate și numai concluziile care sunt deduse din acestea prin inferență necesară, fie pe cale proximală, fie prin mai multe inferențe. Dar toate acestea sunt adevăruri perpetue, adevăr al principiilor care nu subzistă fără adevărul unor astfel de concluzii, iar principiile însele sunt necesare din termeni."

rației umane *la* legea eternă și, întrucât nici *rația umană* , nici voința eternă a lui Dumnezeu pentru lume nu pot suferi vreodată vreo schimbare, nici legea naturală, nici preceptele ei nu se pot schimba vreodată. Dacă luăm în considerare legea naturală fie în oameni, fie în Dumnezeu, concluziile la care ajungem sunt identice. În măsura în care există în om, legea naturală nu se poate schimba, deoarece constituie o proprietate esențială care decurge direct din natura umană, astfel încât orice schimbare a legii naturale ar fi posibilă doar dacă natura umană însăși s-ar schimba sau ar înceta să existe așa cum este - o concluzie care, în cadrul metafizicii scolastice , ar fi o absurditate. Considerată așa cum există în Dumnezeu, legea naturală evident nu se poate schimba sau înceta [să] existe, nici în intelectul lui Dumnezeu, nici în voința sa: Dumnezeu nu poate înceta niciodată să ordoneze ceea ce este bun în sine și să interzică ceea ce este rău în sine.25

Ajungem la aceeași concluzie dacă luăm în considerare natura preceptelor în sine: acestea sunt fie principii evidente, fie concluzii necesare derivate din ele, astfel încât toate sunt înzestrate cu adevăr necesar și etern. Ne-am contrazice dacă am spune că primele principii posedă în mod necesar un adevăr care poate lipsi din concluziile lor? 6

Mai mult, acest lucru este valabil atât pentru preceptele negative, cât și pentru cele pozitive. Preceptele negative interzic ceea ce este intrinsec rău, astfel încât obligă fără nicio excepție – *semper et pro semper*. Principiile afirmative, pe de altă parte, obligă întotdeauna, dar nu tot timpul – *semper non tamen pro semper*. Totuși, faptul că obligă în unele cazuri și nu în altele nu ar trebui interpretat ca însemnând că se pot schimba, ci mai degrabă că, prin însăși natura lor, se aplică în acele situații în care omiterea actului pe care îl impun ar fi în esență rea. Privite în această lumină, este evident că nu pot suferi schimbări *(De leg.,* 2.13.4).

Mai devreme în Cartea a II-a, Suarez argumentase că legea naturală nu este o calitate care își are originea în *raportul individual,* ci în natura umană specifică, care este aceeași în toți. [916]Legea naturală este, de asemenea, una în toate timpurile și în fiecare stare a naturii umane, [917]inclusiv înainte și după păcatul originar.

Vom detalia acum patru concluzii generale pe care autorul nostru le trage pornind de la acest punct de plecare.

9 Permisiune și dispensație umană

Prima și cea mai evidentă concluzie este că legea naturală nu poate fi niciodată o *lex permisiva,* căci are ca obiect acele acte care sunt rele în sine. Întrucât legea naturală

916 *De leg.,* 2.8.5 (*CAP.* , vol. 13, p. 130): „În al doilea rând, trebuie spus că această lege naturală este una în toți oamenii și pretutindeni... Motivul este că această lege este, ca să spunem așa, o proprietate care nu rezultă din rațiunea proprie a vreunui individ, ci dintr-o natură specifică care este aceeași în toți."

917 Ibid., 2.8.8 (*CAP* . 13, p. 133): „În cele din urmă, trebuie spus că această lege naturală este una singură în fiecare timp și stare a naturii umane."

este în sine imuabilă, posibilitatea de a permite vreodată astfel de acțiuni nu există.2[918]

Diverși autori eminenți au susținut că oamenii pot uneori să dispenseze de legea naturală sau să o modifice prin legea umană, cu excepția acelor precepte care sunt evidente. Aici, ei se refereau la puterea papală de a dispensa de jurăminte și de a anula căsătoriile, astfel încât poziția lor era mai mult decât plauzibilă.

Suarez, însă, nu este de acord cu această poziție, spunând că astfel de concluzii sunt rezultatul incapacității de a distinge între legea naturală, pe de o parte, și legea divină pozitivă și *ius gentium,* pe de altă parte, unde doar aceasta din urmă poate permite scutiri. Suarez insistă că nicio autoritate umană, nici măcar Papa, nu poate abroga un adevărat precept al legii naturale și nici nu o poate limita sau dispensa cu adevărat. [919]În primul rând, legea naturală se bazează pe natura umană, astfel încât este imuabilă. În al doilea rând, legea naturală este o lege divină, cu Dumnezeu însuși ca legiuitor și nicio autoritate umană nu poate schimba nicio lege dată de Dumnezeu. În al treilea rând, legea naturală este fundamentul legii umane, astfel încât, dacă aceasta din urmă ar putea abroga legea naturală, legea civilă s-ar distruge pe sine. În cele din urmă, orice lege umană care merge împotriva legii naturale își pierde prin acest fapt pretenția de a fi numită lege. Prin urmare, Dumnezeu nu poate acorda puterea de a dispensa de preceptele legii naturale niciunei persoane umane, nici măcar Papei *(De leg.,* 2.14.9-10).

10 Dispensație de la Dumnezeu Însuși

Dacă se acceptă faptul că fiecare legislator uman poate dispensa de la propriile legi, acest lucru trebuie să fie adevărat *a fortiori și* în cazul lui Dumnezeu. De fapt, se pare că acesta a fost cazul în Vechiul Testament, unde Dumnezeu i-a poruncit lui Avraam să i-l ofere pe propriul său fiu (Geneza 22), lui Osea să se căsătorească cu o prostituată (Osea 1) și israeliților să-i jefuiască pe egipteni înainte de a părăsi Egiptul (Exod 12).

Suarez se referă aici la distincția dintre diferitele ordini ale preceptelor legii naturale: toți sunt de acord că nici măcar Dumnezeu nu poate dispensa de la primele principii ale legii naturale, „Fă binele și ferește-te de rău", astfel încât controversa se referă la celelalte două ordini și, mai precis, la a doua ordine de principii (pe care Suarez o identifică aici cu poruncile Decalogului), căci în mod normal se spune foarte puțin

918 Ibid., 2.12.1 (*CAP. 1* , vol. 13, p. 179): „De unde rezultă că nici măcar permisiunea corespunzătoare nu își are locul în acest drept, deoarece nimic din ceea ce este inerent rău nu permite a fi făcut în mod licit, așa cum este evident de la sine, deoarece acest lucru este respingător pentru o acțiune care este intrinsec și inerent rea."

919 Ibid., 2.14.8 (*CAP.* , vol. 14, p. 24): „Nicio putere umană, chiar dacă este pontificală, nu poate abroga vreun precept propriu al legii naturale, nici să-l diminueze în mod propriu și în sine, nici să se lipsi de el."

despre a treia (*De leg* ., 2.15.2)![920 921]

Suarez discută diversele poziții pe această temă, atât radicale, cât și moderate . El prezintă voluntarismul extrem al lui Ockham, care susținea că Dumnezeu putea dispensa de toate preceptele legii naturale, precum și pozițiile mai moderate ale lui Scotus, Durandus și John Mair, care făceau distincție între diferitele precepte de care Dumnezeu putea dispensa.

Suarez își prezintă apoi propria teorie, care susține pur și simplu că preceptele Decalogului nu pot fi niciodată, în nicio circumstanță, dispensate, nici măcar prin *potentia absoluta a lui Dumnezeu? [2]* Aceasta este poziția susținută de o listă impresionantă de autori: Aquinas, Caietanus, Soto, Vitoria și Molina, printre alții. Aquinas susține *(st* II-I, q. 100, a. 8) că, din moment ce poruncile Decalogului sunt precepte care includ un principiu intrinsec de dreptate și obligație, ele nu pot fi niciodată dispensate, deoarece obligația nu poate fi niciodată separată de astfel de precepte. Nici măcar Dumnezeu nu poate da o dispensă, căci ar merge împotriva propriei sale dreptăți.

Aceasta poate părea să includă o *petiție de principiu:* un precept nu poate fi dispensat deoarece obligă în mod absolut. Suarez răspunde că există două tipuri de obligații, una care provine direct din lege, ca efect imediat al acesteia, și o alta care se naște dintr-o relație intrinsecă dintre obiect și *recta ratio (De leg.,* 2.15.18).**

În articolul tocmai citat, Aquinas vorbește despre al doilea tip de obligație , astfel încât obiecția nu este validă. Legea naturală nu creează bunătatea sau răutatea unui act, ci, într-o viziune teleologică asupra lumii și a activității umane, interzice sau poruncește ceea ce, prin însăși natura sa, este un obstacol sau un ajutor către scopul nostru final. Din această perspectivă, obligația nu poate fi niciodată separată de materia acțiunii, deoarece nu depinde de niciun act intrinsec al voinței care poate fi înlăturat: este o obligație cumva identică cu obiectul, astfel încât nu poate fi retrasă decât dacă obiectul încetează să existe. De aceea, nici măcar Dumnezeu, cu *potestas absoluta a sa,* poate acorda o dispensă de la orice precept al legii naturale.

La sfârșitul acestui capitol, Suarez revine la aceeași întrebare, de data aceasta însă, referindu-se la preceptele de ordinul trei ale legii naturale. Aici, greutatea autorității celor care spun că astfel de precepte se pot schimba sau de la care se poate dispune este covârșitoare. Nu numai că această poziție este susținută de augustii săi contemporani Soto34 [și] Medina,"* [5], dar însuși Aquinas spune că legea naturală poate suferi schimbări în unele dintre preceptele sale.* [6] Aquinas aduce exemplul nereturnării unui pumnal împrumutat atunci când se știe că proprietarul l-ar folosi pentru a ucide. Aceasta era poziția pe care Suarez o adoptase în prelegerile sale despre Roma. Însă, în momentul în care și-a scris lucrarea *De legibus* , poziția sa se schimbase pentru a fi în concordanță cu principiul său general: astfel, strict vorbind,

920 *CHP,* vol. 14, p. 47.

921 *De leg.,* 2.15.16 (*CAP.* , vol. 14, p. 60): „Există, așadar, o a patra opinie, care ne învață în mod absolut și simplu că aceste precepte ale Decalogului sunt indispensabile chiar și prin puterea absolută a lui Dumnezeu."

Dumnezeu nu poate dispensa de *niciun* precept al legii naturale.* [7] Înainte de a discuta cum interpretează afirmațiile lui Aquinas pe această temă și cum explică el însuși exemplele menționate de acești autori, să analizăm ultima dintre cele patru consecințe ale acestei teorii, și anume imposibilitatea *epikeiei* în cazul preceptelor legii naturale.

33 *CHP,* vol. 14, p. 62.

34 *Despre Dreptate și Lege* (Salamanca, 1556 = Madrid, 1968) 1.2.3, p. 116.

35 *Expoziție despre primul și al doilea Doctor Angelic al Sfântului Toma de Aquino* (Veneția, 1580), quaest. 100, art. 2, până la 2, p. 534.

36 *SF*. II-I, q. 95, a. 4: „Totuși, [legea naturală] poate fi schimbată în anumite cazuri particulare și în puține cazuri, din cauza unor cauze speciale care împiedică respectarea unor astfel de precepte."

37 *De leg.,* 2.15.26 (*CAP.* , vol. 14, p. 71): „Totuși, trebuie spus, la propriu vorbind, că Dumnezeu nu renunță la niciun precept natural."

11 *Epikeiæ'**

Aici întrebarea este dublă. Este posibilă *epicheia* legii naturale? Dacă este posibilă, poate fi practicată doar de Dumnezeu sau și de oameni? Răspunsul la prima întrebare este afirmativ la practic toți autorii enumerați de Suarez *(fere omnes auctores),* căci cu cât ne îndepărtăm mai mult de primele principii, cu atât mai urgentă devine nevoia de a interpreta legea naturală prin *epicheie;* fără această posibilitate, legea naturală ar deveni cu ușurință o lege nedreaptă.

Cu toate acestea, există controverse între autori cu privire la al doilea punct: unii spun că numai Dumnezeu, ca legislator, poate exercita *epikeia* în cazul legii naturale, în timp ce alții extind această putere asupra unei ființe umane, asupra Papei sau asupra altcuiva cu autoritate similară *(De leg.,* II, c. 16, n. 2). Pentru unii autori, este evident că, într-o situație de necesitate, Dumnezeu ar transfera această putere și asupra oamenilor.

Suarez, însă, neagă că *epikeia* este posibilă în legea naturală, fie de către Dumnezeu, fie de către oameni. El invocă aceleași motive pe care le-a prezentat el însuși pentru a exclude orice posibilitate de dispensare.[922] [923]Toate preceptele legii naturale sunt concluzii necesare din principii evidente, astfel încât sunt incompatibile cu *epikeia* , deoarece compatibilitatea ar presupune o lipsă de adevăr moral. Mai mult, întrucât preceptele legii naturale interzic ceea ce este în sine rău, ele nu pot fi niciodată interpretate în așa fel încât să permită săvârșirea unor astfel de acte rele.

922 Pentru noțiunea de *epikeia* în Suarez, vezi G. VIRT, *Epikie—verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristotel, Thomas von Aquin und Franz Suarez* (Mainz, 1983), pp. 172-233.

923 *De leg.,* 2.16.3 (*CAP.* , vol . 14, pp. 80-81): „Cu toate acestea, poate exista o a treia opinie, care în primul punct neagă că legea naturală este capabilă de epikiia și, în consecință, înlătură fundamentul acestei din urmă îndoieli. Prin urmare, primul fundament pare a fi dovedit din ceea ce s-a spus despre dispensație ; căci din ce motiv o dispensație nu poate cădea în lege, nici aceeași sau o astfel de interpretare"

Pentru a susține această teză aparent improbabilă, Suarez, în maniera sa tipică, face câteva distincții. În primul rând, el observă că foarte des, atunci când vorbim despre *epicheie* , ne referim de fapt la conceptul mai larg de interpretare și nu la corectarea legii, ceea ce face *epicheia* în sens strict (*De leg* ., 2.16.4).

Mai mult, Suarez subliniază că legea naturală poate fi considerată fie în sine, fie așa cum este formulată în legile pozitive (*De leg* ., 2.16.5). În ceea ce privește primul tip de precepte ale legii naturale, dictate de *recta ratio* , el insistă că, deși multe astfel de precepte necesită interpretări suplimentare (*De leg* ., 2.16.6), ele nu pot face obiectul *epicheiei,* nici de către Dumnezeu, nici de către om, căci *epicheia* este o corecție a legii. Nici nu poate exista un exercițiu al *epicheiei* care să producă o excepție de la legea universală într-un caz particular: un dictat al *rectae ratio* nu poate fi o simplă declarație care poate fi găsită lipsită în cazuri concrete, ci trebuie, prin însăși natura sa, să ia în considerare toate circumstanțele care o fac cu adevărat universală și, prin urmare, să nu aibă nevoie *de epicheie* .

În cele din urmă, Suarez demonstrează aceeași teză prin inducție. Preceptele pozitive ale legii naturale se aplică *semper sed non pro semper:* în măsura în care se aplică *semper* nu poate exista nicio posibilitate de *epicheie,* căci orice schimbare este, prin definiție, exclusă; în măsura în care se aplică *non pro semper* , putem spune că cazurile în care obligă sunt determinate fie prin legea pozitivă, fie prin rațiune. În primul caz, am vorbi despre *o epicheie* a legii pozitive, și nu a legii naturale. Dacă rațiunea umană este cea care stabilește când se aplică un precept pozitiv și când nu, este evident că nu este vorba de un exercițiu de *epicheie* , ci de o înțelegere corectă a preceptului. De exemplu, dacă rațiunea noastră ne spune că obligația de corecție frățească nu există într-un anumit caz, deoarece nu există nicio probabilitate ca aceasta să dea roade, nu avem de-a face cu *o epicheie* a preceptului pozitiv al corecției frățești, ci mai degrabă *recta ratio noastră* ne oferă o interpretare adevărată a preceptului *(De leg.,* 2.16.10).

Cazul preceptelor negative este și mai clar, deoarece acestea se aplică *semper et pro semper,* nepermițând nicio posibilitate de *epicheie (De leg.,* 2.16.11). Astfel, în cazul preceptelor legii naturale considerate în sine, nu putem vorbi niciodată despre un exercițiu al *epicheiei.*

Totuși, acest lucru se schimbă atunci când legea naturală este cunoscută prin intermediul legilor pozitive. Aici putem vorbi despre *epicheie,* dar nu *despre epicheia* legii naturale; mai degrabă, aceasta este *epicheia* legii pozitive, prin care putem determina adevărata intenție a legiuitorului uman (*De leg* ., 2.16.16). [924]Suarez observă aici că autorii menționați anterior se referă la cazuri precum acestea atunci când spun că *epicheia* este posibilă în legea naturală. Întrucât legile umane nu sunt altceva decât generalizări care nu pot cuprinde toate situațiile posibile, ele trebuie întotdeauna aplicate unor circumstanțe particulare, care pot uneori necesita o excepție de la lege prin exercitarea *epicheiei.* Dar, strict vorbind, aceasta este doar *epicheia* legii pozitive umane.

O astfel de idee a legii naturale ca fiind absolut imuabilă, de care nici măcar

924 *CHP,* vol. 14, p. 97.

Dumnezeu nu se poate dispensa, pare să prezinte tocmai acea rigiditate care a discreditat întreaga tradiție din cauza îndepărtării sale evidente de complexitatea - vieții umane reale. Din fericire, autorul nostru a mers curând mai departe în investigația sa, formulând o teorie care, deși menține o logică internă strictă, este surprinzător de flexibilă și deschisă. El realizează acest lucru prin expunerea a două aspecte complementare ale imuabilității legii naturale, și anume imprecizia oricărei formulări pozitive a preceptelor sale și dezvoltarea perspectivei anterioare asupra schimbării **ex parte obiecti**, pe care o moștenește din tradiția scolastică.

12 Formularea inadecvată a preceptelor legii naturale

Cheia relației dinamice dintre rigiditate și flexibilitate în formularea legii naturale de către Suarez constă în diviziunea tripartită a preceptelor legii. Adevăratele dificultăți rezidă în ultima ordine de precepte, cele mai dificil de identificat, dar care pentru Suarez reprezintă nivelul cu adevărat crucial. Dacă vrem să facem progrese semnificative în căutarea unei mai bune înțelegeri a legii naturale, nu ar trebui să ne oprim excesiv asupra principiilor universale evidente, ci să ne confruntăm cu problemele ridicate de această ultimă clasă de precepte.

Procedând astfel, trebuie să ținem cont de faptul că legea naturală, prin însăși natura sa, nu este o lege pozitivă, astfel încât problemele cunoașterii conținutului acesteia devin mai mari cu cât ne îndepărtăm mai mult de principiile evidente. Deja în Cartea 1, Suarez vorbește despre legea naturală ca fiind înscrisă în inima omului, o inimă pe care o descrie ca o „carte vie" *(„liber virus"),* spre deosebire de legea pozitivă, care este înscrisă într-un *„liber mortuus"*.[925]

Aceeași problemă apare atunci când Suarez explică cum, deși legea naturală este una între toți oamenii, anumite societăți au legi și obiceiuri care îi sunt contrare. [926]Răspunsul său este că, în timp ce legea naturală este în sine *(quoad substantiam)* una între întreaga omenire, cunoașterea ei *(quoad notitiam)* nu este atât de universal completă. Căci, dacă considerăm legea naturală *in actu primo* , ea este identică cu însăși lumina rațiunii, astfel încât este aceeași în toți. Dar este posibil să o considerăm și *in actu secundo* , ca un act concret al intelectului sau ca un *habitus.* În acest al doilea sens, doar primele principii universale nu pot fi necunoscute, căci posibilitatea ignoranței există și în cazul celorlalte precepte, mai particulare. [927]De fapt, în timp ce ignorarea

925 *De leg,* 1.8.10 (*CAP.* , vol. 11, p. 157): „Dar o carte moartă nu poate fi numită o lege pentru ea însăși, deoarece nu se poate guverna singură prin legea scrisă în ea. Dar inima omului este o carte vie în care este scrisă legea naturii și, prin urmare, în măsura în care este guvernată de aceasta, se spune că este o lege pentru ea însăși."

926 Aici (*De leg* ., 2.8.5, *CAP.* , vol. 13, pp. 130-131) Suarez menționează exemplul clasic menționat de Caesar (*De Bello Gallico,* 6, c. 23) conform căruia printre germani furtul era recunoscut.

927 *De leg,* 2.8.6 (*CAP.* , vol. 13, pp. 131-132): „Cel puțin în ceea ce privește primele și cele mai universale principii, acestea nu pot fi ignorate, deoarece sunt cel mai bine cunoscute din termeni ... În ceea ce privește alte particularități

primelor principii este practic imposibilă, preceptele de ordinul doi, precum poruncile Decalogului, pot fi ignorate, cu sau fără vină. De asemenea, este posibil să nu cunoști acele principii de ordinul trei fără nicio vină proprie, mai ales în rândul oamenilor inculți sau când există un obicei vechi contrar legii naturale *(De leg.,* 2.8.7).

În același capitol 13 din Cartea a II-a, unde insistă atât de scrupulos asupra imuabilității tuturor preceptelor legii naturale, Suarez ne atrage atenția asupra faptului că, atunci când spunem că legea naturală este scrisă în natura rațională umană, nu ne putem aștepta în același timp ca formulările pozitive ale preceptelor sale - fie scrise, fie rostite - să fie mult mai mult decât aproximări . El se referă la exemplul menționat de Aquinas, acela de a nu returna o armă împrumutată dacă se prevede că proprietarul ei legitim o dorește înapoi pentru a face rău altei persoane pe nedrept. Preceptul tradițional al legii naturale, în acest caz, este pur și simplu „Returnați ceea ce ați împrumutat", astfel încât avem de-a face cu o excepție de la un precept natural. Dar Suarez insistă că preceptul natural, așa cum se găsește în *recta ratio,* este de fapt mult mai nuanțat: „Returnați ceea ce ați împrumutat persoanei care o cere în mod drept și rezonabil, cu excepția cazului în care un alt motiv, cum ar fi autoapărarea justificată a statului sau a propriei persoane sau a celui nevinovat, cere altfel." [44] Este o intuiție la care revine în paragraful următor, când spune că adesea vorbim despre aceste precepte ca și cum ar fi formulate în termeni absoluți și apoi permitem posibilitatea unor dispense . În schimb, continuă el sugerând că ar trebui să vorbim despre formulări care nu exprimă suficient de bine preceptul natural așa cum este el în sine. Astfel, nu am vorbi despre dispense, ci despre o schimbare a circumstanțelor care determină o schimbare a conținutului preceptului și, prin urmare, a cerințelor sale. Privită în acest fel, legea naturală nu ne-ar obliga să returnăm arma împrumutată, ci, dimpotrivă, ar interzice-o? [5]

Regulile pot fi ignorate; „Având în vedere această ignoranță, unele națiuni au putut introduce legi contrare legii naturii."

44 Ibid., 2.13.6 (*CAP.* , vol. 14, p. 10): „Prin urmare, este necesar să se ia în considerare și faptul că legea naturală, întrucât nu este scrisă ca atare pe tablete sau membrane, ci în minte, nu este întotdeauna dictată în minte de acele cuvinte generale sau nedefinite cu care este pronunțată sau scrisă de noi, cum ar fi, de exemplu, legea returnării unui depozit, în măsura în care este naturală, nu este judecată atât de simplu și absolut în minte, ci cu limitare și circumspecție. Căci rațiunea dictează că ceea ce este depus trebuie returnat persoanei drepte și rezonabile care îl cere, cu excepția cazului în care rațiunea justei apărări fie a republicii, fie a propriei persoane, fie a unei persoane nevinovate o împiedică. Dar, în mod obișnuit, acea lege este pronunțată doar în aceste cuvinte."

45 Ibid., 2.13.7 (*CAP* . 14, p. 11): „Există și altele care pot primi modificări din partea materiei și, prin urmare, admit o limitare sau o cvasi-excepție, de unde vorbim adesea despre aceste precepte ca și cum ar fi propuse prin cuvinte absolute sub care suferă excepții, deoarece nu declară suficient preceptul natural în sine așa cum este el în sine. Căci astfel

El revine asupra aceleiași idei în capitolul în care vorbește despre posibilitatea *epikeiei* în legea naturală. Astfel, el adaugă că multe precepte ale legii naturale necesită explicații și interpretări ample pentru a ajunge la adevăratul lor sens , atât atunci când

sunt considerate în sine, cât și atunci când sunt exprimate în legi pozitive.

O altă modalitate de a privi aceeași problemă, continuă Suarez, este de a spune că legea naturală poate cere o acțiune numai dacă este bună și nu poate interzice nimic ce nu este rău. Cu toate acestea, bunătatea sau răutatea actelor umane depinde în mare măsură de circumstanțe și de posibilitățile concrete în care acestea sunt săvârșite. Toate acestea conduc la aceeași concluzie, și anume, necesitatea unei interpretări serioase a ceea ce numim de obicei preceptele legii naturale (*De leg.,* 2.16.6). [46]

Însuși Suarez prezintă exemplul preceptului care interzice omuciderea, care la prima vedere pare un exemplu clar de precept al dreptului natural. Totuși, experiența ne spune că ceea ce nu este atât de evident este tocmai ceea ce se înțelege aici prin cuvântul „omucidere". De exemplu, legea naturală nu interzice omuciderea săvârșită în autoapărare sau de către o autoritate competentă (De leg . , 2.16.6).

Astfel, poziția sa este mult mai puțin rigidă decât ar putea părea la prima vedere: deși nici măcar Dumnezeu nu poate dispensa de preceptele legii naturale, nu suntem cu adevărat siguri că cunoaștem conținutul exact al acestor precepte, prin urmare, trebuie să acordăm mult mai multă importanță circumstanțelor în stabilirea a ceea ce este de fapt legea naturală. Căci judecata asupra *recti rationis,* considerată în sine și ca o adevărată normă practică, include întotdeauna circumstanțe particulare, astfel încât nu poate fi niciodată inadecvată . Altfel, o astfel de judecată nu ar fi adevărată și, prin urmare, nu ar fi nici necesară, nici dreaptă și nici nu ar conține un precept [natural47]

13 Schimbare *ex parte obiecti*

Există, totuși, anumite fapte pe care teoria lui Suarez nu pare încă să le explice în mod satisfăcător. Cum poate el să împace excepțiile de la legea naturală

> Preceptul, privit în sine, nu admite nicio excepție, deoarece rațiunea naturală însăși dictează că acest lucru trebuie făcut în felul cutare și cutare și nu altfel, sau cu astfel de circumstanțe concurente și nu fără ele. Într-adevăr, uneori, odată cu schimbarea împrejurărilor, un precept natural nu numai că nu obligă la a face ceva, cum ar fi returnarea unui depozit, dar obligă și la a nu face acel lucru.

46 *CAP.* , vol. 14, pp. 82-83.

47 *De leg.,* 2.16.9 (*CAP.* , vol. 14, p. 87): „Dictatul rațiunii drepte, considerat în sine și ca o chestiune de practică, nu este oare universal acceptat, deoarece ar putea eșua, ci conform circumstanțelor sale găsite în Biblie sau admise de practica și învățătura Bisericii (de exemplu, dispensa de jurăminte sau de impedimentele legii naturale la căsătorie) cu afirmațiile sale repetate despre imuabilitatea absolută a legii naturale?"

Deși respinge soluțiile predecesorilor săi, el dezvoltă un aspect al tradiției scolastice: orice schimbare, spune Suarez, care nu poate fi atribuită cunoașterii noastre inexacte a preceptelor legii naturale ar trebui să fie poziționată în obiectul legii și niciodată în legea însăși.48 [El] dezvoltă acest lucru foarte meticulos în capitolele 13-16 ale Cărții a II-a, chiar capitolele în care respinge toate teoriile care acceptă orice schimbare a legii naturale.

În capitolul 13, confruntat cu autoritatea formidabilă a lui Aristotel și Aquinas,

care admiteau că preceptele dreptului natural se pot schimba sau pot admite excepții *in paucioribus,* Suarez susține că această afirmație se bazează pe o utilizare insuficient de riguroasă a termenului „schimbare". În consecință, Suarez explică faptul că orice relație se poate schimba sau poate înceta să existe în unul din două moduri: fie prin schimbare intrinsecă, ca atunci când un tată nu mai este tată pentru că moare, fie prin schimbare extrinsecă, unde schimbarea are loc la celălalt partener, de exemplu, atunci când un tată nu mai este tată din cauza morții fiului său. Schimbarea intrinsecă este posibilă doar în dreptul pozitiv, deoarece dreptul natural, insistă Suarez, poate suferi o schimbare extrinsecă doar atunci când, printr-o schimbare care are loc într-un obiect, acesta nu mai intră sub incidența legii. Astfel, nu legea a încetat să oblige, ci obiectul a fost eliminat de sub domeniul legii.[49]

În capitolul 15, Suarez vorbește despre dispensarea făcută de Dumnezeu Însuși, autorul naturii umane, și face distincție între Dumnezeu ca legislator suprem, ca stăpân suprem al întregii creații și ca judecător suprem *(De leg.,* 2.15.19). Doar legislatorul poate dispensa de la propriile legi, dar un astfel de act l-ar implica pe Dumnezeu într-o contradicție. Cu toate acestea, acționând ca stăpân suprem al întregii creații, Dumnezeu poate schimba obiectul legii astfel încât legea să nu se mai aplice în acel caz particular. Strict vorbind, aceasta nu ar fi o dispensare, ci mai degrabă un exercițiu al domniei divine asupra întregii creații. [50]

affectum, cum quibus numquam deficit. Alias non esset dictamen verum et consequeter nec necessariun, nec rectum, nec praeceptum naturale continens."

48 Este interesant de observat că însuși Aquinas prezintă această explicație (*ST* II-1, q. 94, a. 5, ad 2), dar numai după ce a spus în *corpusul* aceluiași articol că legea naturală „poate fi schimbată în unele aspecte și în puține".

49 *De leg.,* 2.13.6 (*CAP.* , vol. 14, p. 9) „Însă în dreptul natural, într-adevăr, dar numai în al doilea mod, se întâmplă printr-o schimbare de materie că o acțiune este retrasă de la obligația legii naturale."

50 *De leg.,* 2.16.19 (*CAP* . 14, p. 63): „Căci dacă prin stăpânirea sa schimbă omenescul, aceasta nu va însemna dispensare, ci îndepărtare a materiei legii, așa cum reiese din cele de mai sus. Prin urmare, ori de câte ori Dumnezeu face un act legitim care părea interzis de legea naturală, nu o face niciodată ca un legislator pur, ci folosind o altă putere; și, prin urmare, nu dispensează."

Astfel, Avraam nu a fost scutit de respectarea poruncii a cincea atunci când Dumnezeu i-a ordonat să-l sacrifice pe Isaac: în calitate de stăpân suprem al vieții și al morții, Dumnezeu a decis să-l folosească pe Avraam ca instrument al său în moartea lui Isaac. În mod similar, Dumnezeu nu i-a scutit pe evrei de respectarea poruncii a șaptea atunci când le-a permis să-i jefuiască pe egipteni, ci fie le-a transferat proprietatea egiptenilor evreilor, în calitate de stăpân suprem al întregii creații, fie, în calitate de judecător suprem, a decretat că aceștia ar trebui să fie compensați pentru anii lor de muncă în Egipt *(De leg.,* 2.15.20).

Această schimbare nu este posibilă însă în toate poruncile, întrucât nici măcar Dumnezeu nu poate modifica obiectul anumitor precepte ale legii naturale. Așa este cazul, de exemplu, cu prima poruncă care interzice idolatria sau cu celelalte două precepte din prima tabără a Decalogului, al căror obiect nici măcar Dumnezeu însuși

nu îl poate schimba (*De leg .*, 2.15.22-23).

În unele cazuri, această schimbare este posibilă și pentru agenții umani. Un rege poate ordona unuia dintre cetățenii săi să nu-și ajute tatăl aflat în nevoie gravă, pentru ca cetățeanul să fie folosit pentru a-și apăra țara. Pe de altă parte, nicio autoritate umană nu poate acorda nimănui, de exemplu, dreptul de a se căsători cu o femeie deja căsătorită, lucru pe care Dumnezeu, potrivit lui Suarez, îl poate face și, de fapt, l-a și făcut, ca în cazul lui Osea (*De leg .*, 2.15.21).

14 Concluzie

Așa cum ar spune Suarez, la sfârșitul acestei părți analitice, nu pare să mai fie nevoie să adăugăm prea multe. Totuși, se pare că discuția actuală despre dreptul natural poate cu siguranță beneficia de aportul gândirii lui Suarez. Pentru sensibilitățile contemporane, tensiunea din această tradiție pare să fie între avantajul unei baze raționale pentru raționamentul moral și inflexibilitatea asociată cu dreptul natural. Astfel, universalitatea naturii raționale umane a stat la baza nenumăratelor afirmații privind preceptele morale universal valabile corespunzătoare , lucru pe care sensibilitățile moderne pentru istoricitatea umană îl consideră atât de inacceptabil.

Scriind acum exact patru secole, Suarez demonstrează că era conștient de această problemă și își folosește abilitățile analitice fine și cunoștințele enciclopedice pentru a ajunge la concluzii care aduc perspective importante discuțiilor noastre actuale.

Din preceptele legii raționale primare, evidente de la sine, el poate concluziona că persoana umană poate fi numită „lege în sine", deoarece preceptul legii naturale este scris în *liber vivus* , care este inima umană. Cu toate acestea, nu este suficient să ne mulțumim cu principiile inițiale evident adevărate, deoarece adevărata provocare este de a descoperi preceptele de nivelul al treilea, unde Legea Naturală este de fapt pusă în practică în mare parte.

Această subliniere a formulărilor inadecvate a ceea ce considerăm în mod normal precepte ale legii naturale este argumentată și logic și cu exemple foarte concrete. Mai mult, interesul lui Suarez pentru provocările ridicate de cazul individual i-a oferit portretizarea mai mult sau mai puțin meritată ca fiind unul dintre părinții cazuisticii, o metodă care pare să-și recapete popularitatea în lumea noastră radical pluralistă.

În limitele unei epoci care a fost atât inovatoare, cât și încătușată de un aparat de cenzură foarte eficient, Suarez reușește să reunească anumite aspecte deja prezente în tradiție pentru a-și susține concluziile privind inadecvarea formulărilor pozitive ale preceptelor legii naturale: printre cele mai importante dintre aceste caracteristici se numără importanța circumstanțelor concrete ale fiecărui caz și realitatea unei ignoranțe invincibile a anumitor precepte morale.

Cu toate acestea, limitele poziției sale sunt, de asemenea, evidente, în special absența totală a unei dimensiuni istorice în viziunea sa asupra naturii umane. Îi lipsesc instrumentele exegezei biblice moderne, astfel încât soluția sa în termeni de schimbare **ex parte obiecti** este evident inadecvată.

Și totuși, pare corect să susținem că, prin izolarea acestor deficiențe, baza teoriei sale și relevanța acesteia rămân valabile; provocarea de a nu ne mulțumi cu primele două niveluri de precepte, ci de a ne confrunta cu realitatea concretă a fiecărei situații particulare pentru a ajunge la adevăratul principiu al legii naturale, este încă una foarte validă în vremurile noastre.

CAPITOLUL 12

Caracteristici originale ale gândirii lui Suarez [1]

José Pereira

1 Introducere

Originalitatea nu este primul cuvânt care le vine în minte multor cercetători care încearcă să descrie realizările Doctorului *Eximius.* Acesta a fost, de exemplu, cazul unuia dintre ilustrii săi colegi iezuiți, Gerard Manley Hopkins, unul dintre cei mai mari poeți ai epocii victoriene. Într-o scrisoare adresată prietenului său Richard Dixon, Hopkins a declarat că „Suarez este cel mai faimos teolog al nostru: este un om cu o vastă capacitate intelectuală, dar fără originalitate sau strălucire; tratează totul în mod satisfăcător, dar nu-ți amintești niciodată o frază de-a lui, felul în care se manierează este nimic." [2]

Însă această opinie nu este nicidecum punctul de vedere comun al Doctorului Extraordinar sau Neobișnuit *(eximius)* . Giambattista Vico (1668-1744), inauguratorul filosofiei moderne a istoriei, laudă strălucirea și elocvența lui Suarez, afirmând că Doctorul „în *Metafizica sa* a discutat tot ce se putea cunoaște în filosofie într-un mod distins, așa cum se cuvine unui metafizician și într-un stil extrem de clar și ușor, deoarece, de fapt, se remarcă prin elocvența sa incomparabilă". [3] De asemenea, Hugo Grotius (1583-1645), contribuitor proeminent la dezvoltarea dreptului internațional, a fost impresionat de acuitatea gândirii Doctorului, susținând că Suarez era un om „de o asemenea subtilitate în filosofie, încât rareori are vreun egal". [4] În cele din urmă, pentru Christian Wolff

1 Singura lucrare a lui Suarez citată în acest eseu este *DM* , disputa, secțiunea, numărul (ediția Vivès 1866, volum, pagină). Astfel, *DM* 7.2.3 = disputa 7: secțiunea 2: numărul 3. Am fost foarte ajutat în înțelegerea gândirii complexe a lui Suarez citind lucrarea lui José Hellin, sj, *La analogia del sery el conocimiento de Dios en Suarez* (Madrid, 1947).

2 Gerard Manley Hopkins, „Scrisoare către Richard Watson Dixon, 1 decembrie 1881", în Catherine Phillips, *Gerard Manley Hopkins, Scrisori alese* (Oxford, 1990), p. 165.

3 Giambattista Vico, *Autobiografie,* ed. Mario Furbini, Einaudi Editore (1960), p. 7: „...raționamentul di tutto lo scibile in filosofia in una maniera eminente, come a metafisico si conviene, e con uno stile sommamente chiaro e facile, come infatti egli vi spicca con una incomparable facondia".

4 Hugo Grotius, „Scrisoare către Canonicul John Cordesius, 15 octombrie 1633", în *Epistolae quotquot reperiri potuerant* (Amsterdam, 1687), p. 118: „...într-o filozofie de o asemenea subtilitate încât aproape nimeni nu are un egal."

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 013

(1679-1754), gânditor raționalist al Iluminismului german, considerat de Kant „cel mai mare dintre toți filozofii dogmatici", Suarez a fost evident considerat cel mai mare dintre filozofii scolastici, deoarece „printre scolastici [se pare] că a meditat mai profund asupra obiectelor metafizicii".[928]

2 Sistematizarea metafizicii

Dar a realizat Doctorul Neobișnuit vreo realizare reală care să justifice aceste laude? Martin Heidegger, unul dintre cei mai influenți filozofi ai secolului al XX-lea, a crezut că a făcut-o, observând următoarele:

> Suarez este cel care a sistematizat pentru prima dată filosofia medievală și mai ales ontologia. Înainte de el, Evul Mediu, inclusiv Toma și Duns Scotus, a tratat gândirea antică doar în comentarii... Cartea fundamentală a antichității, *Metafizica lui Aristotel,* nu este o lucrare coerentă, fiind lipsită de o structură sistematică. Suarez a încercat să compenseze această lipsă prezentând problemele ontologice într-o formă sistematică pentru prima dată, o formă care a determinat o clasificare a metafizicii care a durat în secolele următoare până la Hegel.[929]

a fost *Metafizica* lui Aristotel o „lucrare coerentă", lipsită de metodă? Vorbind despre această lucrare, Suarez (care credea acest lucru) a afirmat:

> Aristotel propune diverse întrebări în Capitolul 1, în timp ce în alte capitole aduce în discuție motive de îndoială de ambele părți, dar nu rezolvă nimic. Mai mult, atunci când propune aceste întrebări, el nu respectă aproape nicio metodă și nicio ordine anume, ci pare să le fi expus pe măsură ce i-au venit în minte.[930]

Suarez, pe de altă parte, a fost intransigent în ceea ce privește metoda, declarând:

> Întotdeauna am considerat că o mare putere de a înțelege și de a pătrunde lucrurile se bazează pe cercetarea și judecarea lor printr-o metodă potrivită, metodă pe care aș putea-o observa cu greu, sau chiar deloc, dacă, în maniera comentatorilor, aș trata toate întrebările așa cum apar ele întâmplător și în mod întâmplător în raport cu textul Filosofului...[931]

928 Christian Wolff, *Filosofia prima sau ontologia* (1736), p. 138: „Cu siguranță Franciscus Suarez... este clar că printre scolastici problemele metafizice au fost studiate mai profund."

929 Martin Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei. Traducere, introducere și lexicon de Albert Hofstadter* (Bloomington, 1982), p. 80.

930 Traducere după John P. Doyle, *Francisco Suarez. Comentariu la metafizica lui Aristotel* (Milwaukee, WI, 2004), p. 21.

931 Ibidem, p. 53.

Mai mult, grija pentru metodă a fost cea care l-a determinat pe Suarez să renunțe la obiceiul medieval de a face filosofie ca un comentariu la gândirea altor oameni.

Totuși, nu toți cercetătorii cred că coerența structurală a *Metafizicii lui Aristotel* „este atât de discutabilă pe cât s-a afirmat adesea". [932]Evidențierea structurilor atât ale *Metafizicii* , cât și ale *Disputationes metaphysicae* va vorbi de la sine.

ARISTOTEL, *Metafizică,* 14 cărți

Introducere în filosofie

1. Alfa. Teoria explicației (Înțelepciunea)
2. Alfa mai puțin. Observații asupra procedurilor filosofice (Anchetă)
3. Beta. Probleme tipice în filosofia generală (Impasuri)

Domeniul filosofiei

4. Gamma. Ființă și cunoaștere (Studiul Ființei ca Ființă)
5. Delta. Definiția termenilor (Lucruri înțelese în mai multe feluri)
6. Epsilon. Prima filozofie și moduri irelevante de a fi (tipuri primare și derivate de a fi)

Ființa și devenirea

7. Zeta. Căutarea ființei primare (Lucalitatea și forma)
8. Eta. Unitatea materiei și formei (Forma și Ființa-în-lucru)
9. Theta. Puteri și operații (potență și Ființă-la-lucru)
10. Iota. Concepte de unitate și derivate (integralitate)

Extrase filozofice

11. Kappa. Repetiții și citate (din *Metafizică* și din *Fizică.* Ordine)

Ființă eternă

12. Lambda. Ființa Divină (Cauza existenței)
13. Mu. Entități matematice și idei (Ființa lucrurilor inteligibile)
14. Nu. Numere, idei și primele principii (ființe inteligibile și cauze)[933] [934]

932 Hugh Lawson Tancred, *Metafizica lui Aristotel. Traducere cu o introducere* (Londra, 1998), p. xxxix.

933 Cf. următoarele lucrări pentru o discuție despre metodă în *Metafizică:* Richard Hope, trad., *Aristotel, Metaphysics* (Ann Arbor, MI, 1960). Clasificarea de mai sus este în principal cea a lui Joe Sachs Hope, *Aristotel's Metaphysics* (Santa Fe, NM, 1999). Clasificările sale sunt între paranteze.

934 Hugh Lawson Tancred, *Metafizica lui Aristotel. Traducere cu o introducere* (Londra, 1998).

Următorul este un rezumat mai clar:

> Cărțile 1-3: despre contextul istoric, metoda de urmat și problemele de rezolvat.
> Cărțile 4-6: stabilesc natura generală a subiectului, oferă o listă de definiții ale termenilor cheie și tratează un aspect al subiectului care, deși important, este secundar față de interesele noastre actuale.
> Cărțile 7-10: în care este (sau sunt) prezentată doctrina (doctrinele) substanței și sunt explorate două contraste cheie de susținere: potențialitate-actualitate și unitate-diversitate.
> Cartea a XI-a: constă în recapitulări ale materialelor din cărțile anterioare de *Metafizică* și din *Fizică* (cartea Kappa).
> În cele din urmă, cărțile 12-14: care tratează două corolare majore ale poziției centrale, unul acoperind teologia aristotelică, iar celălalt despre filosofia matematicii în relație cu Teoria Formelor.

Deși ordinea este poate clară, ea este totuși mai puțin perfectă, așa cum este caracterizată această lucrare fundamentală de metafizică chiar și de un cercetător care crede în coerența lucrării:

> Dacă Metafizica este o clădire, ea este totuși acoperită de schele, cu goluri în tencuială și decorațiuni și chiar cu elemente structurale cheie care se clatină nesigur pe suporturi improvizate. Dar, cu toate acestea, seamănă mai mult cu un palat sau o catedrală decât cu atelierul sau depozitul ca atare a fost tratată atât de des.[935] [936]

În imensa lucrare în două volume a lui Suarez, *Disputationes metaphysicae,* toate speculațiile sale metafizice sunt reduse la o schemă simplă [3]: ființa ca atare (vol. 1) și ființele particulare (vol. 2), ca ființe necreate și create, și substanță și accident. Acest material este organizat în cincizeci și patru de dispute, câte douăzeci și șapte în fiecare volum, aranjate în cinci secțiuni. Întreaga lucrare, de peste două mii de pagini, se spune că conține 1,4 milioane de cuvinte. Consonanța formei literare și a structurii logice

935 Hugh Lawson Tancred, *op . cit.,* p. lii.

936 *DM* (ed. Vives, vol. 25): „Rațiunea și discursul întregii lucrări. Către cititor: Prima dispută a acestei lucrări explică ce este acel obiect [al metafizicii] și, în același timp, îl prefațăm cu demnitatea, utilitatea și alte lucruri pe care scriitorii științelor obișnuiesc să le omită în prefețele lor. Apoi, *în primul volum,* cea mai amplă și cea mai universală rațiune pentru același obiect, prin care, anume, este numit ființă, iar proprietățile și cauzele sale sunt discutate cu sârguință. Și în această contemplare a cauzelor, m-am oprit mai mult decât este obișnuit, deoarece am considerat-o atât foarte dificilă, cât și foarte utilă întregii filosofii și teologii. *Dar în al doilea volum* am urmărit rațiunile inferioare pentru același obiect, începând cu acea diviziune a ființei în creat și creator, ca fiind anterioară și mai apropiată de quiditatea ființei și mai potrivită pentru cursul acestei doctrine, care apoi continuă prin partițiile conținute sub acestea, până la toate genurile și gradele de ființă, care se află în sfera acestei științe.” „sunt conținute în limite sau granițe.”

exemplifică simțul arhitectonic și erudiția fenomenală a autorului, cu referințe la 245 de autori și 7.709 de citări , inclusiv cele de la Aristotel (1.735) și Aquinas (1.008).

SUÂREZ, *Disputationes metaphysicae,* 2 volume

Vol. 1. FIINȚA CA ATARE (disputerile 1-27)
1. Natura metafizicii (1)
2. Semnificația esențială a ființei (2)
3. Pasiunile ființei (3-11)
   Unitate vs. distincție (4-7)
   Adevăr vs. falsitate (8-9) Binele vs. răul (10-11)
4. Cauzele existenței (12-25)
   Material (13-14)
   Formal (15-16)
   Eficient, inclusiv Cauza Primă, în cele trei operațiuni ale sale : creație, conservare, cooperare (17-22)
   Final (23-24) Exemplar (25)
5. Compararea cauzelor (26-27)
   În sensul (26)
   Între ei înșiși (27)

Vol. 2. DIVIZIUNI ALE FIINȚEI (28-54)
1. Ființă finită și infinită (28)
2. Ființă infinită (29-30)
   Fie că este vorba de (29)
   Ce este (30)
3. Ființă finită: ca atare (31)
4. Diviziunile ființelor finite: substanță și accident (32-38)
   Substanță (33-36)
   Accident (37-38)
5. Accident: nouă situații dificile (39-53)
   Calitate (40-41)
   Cantitate (42-46)
   Relație (47)
   Acțiune (48) Pasiune (49) Când (50) Unde (51) Loc (52)
   Obicei (53)

Supliment: ființa rațională (54)

„ *Disputationes metaphysicae"* este probabil cel mai amplu tratat metafizic scris vreodată. De asemenea (cu excepția operei lui Aristotel) este primul tratat din întregul domeniu al metafizicii care reflectă speculația propriului autor și nu pe cea a unui alt gânditor, în cazul nostru Aristotel.

Anterior, s-au făcut încercări parțiale de sistematizare a metafizicii separat de

comentarii, cum ar fi încercările dominicanului Giovanni Crisostomo Javelli (1488-1550), compilator al unui compendiu de filosofie, și ale dominicanului Diego Mas (1553-1608), autorul unei „Dispute metafizice" despre ființă și cele trei transcendentale (unitate, adevăr și bunătate). Însă aceste eseuri au acoperit doar o parte din întregul domeniu al metafizicii și, atunci când au acoperit acest domeniu, nu s-au aventurat dincolo de textul lui Aristotel, pe care l-au interpretat prin comentarii. Completând ceea ce începuseră acești filozofi renascențști, Suarez a produs o lucrare care a îmbrățișat întreaga metafizică și, de asemenea, era lipsită de comentarii. Odată cu *Disputationes,* perioada filosofiei medievale se încheie și începe era modernă.

3 Crearea unui supersistem

Pe lângă faptul că a fost prima sistematizare a metafizicii, sistemul lui Suarez este și singurul sistem scolastic în care un singur autor și-a integrat propria filozofie și teologie structurate metodic într-un singur compozit arhitectural - care poate fi descris ca un „supersistem" - prima fiind fundamentul celei de-a doua. Cei trei titani medievali - Bonaventura, Aquino și Scotus, cunoscuți și sub numele de „Cei Trei Mari" - își orchestraseră teologiile și este posibil să fi intenționat să își metodizeze și filozofiile, dar au fost împiedicați să facă acest lucru de scurtimea vieții lor, Bonaventura trăind doar cincizeci și patru de ani, Aquino patruzeci și nouă de ani, iar Scotus patruzeci și doi de ani (Suarez, în schimb, a trăit până la șaizeci și nouă de ani). Astfel, sarcina de a alcătui sinteze uniforme ale filozofiilor și teologiilor lor a fost lăsată în seama succesorilor celor trei titani, creatorii super-sistemului baroc, precum bonaventurianul Marcus a Baudunio (c. 1606-1692, *Paradisus philosophicus,* 1654; *Paradisus theologicus,* Sf. Thomas Thomist16666), Sf. Toma. (1589-1644, *Cursus philosophicus thomisticus,* 1638; *Cursus theologicus thomisticus,* 1667), și scotistul Joannes Poncius (1603 1673, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer,* 1643; *Theologiae ad 165te Scoti ger,* ad 165te). Acești succesori au fost ei înșiși oameni de geniu și au produs într-adevăr opere de înalt calibru, dar nu au fost creatorii celor trei sisteme și, în plus, au fost condiționați de contexte și preocupări filosofice adesea străine de inițiatorii acelor sisteme.

Sistematizarea a fost preocuparea lui Suarez și, de asemenea, a întregii epoci baroce. *Opera sa Omnia* (publicată de Vivès, care conține majoritatea, dar nu toate, scrierile sale) nu este o colecție de eseuri aleatorii și eterogene, scrise ca răspuns la probleme particulare (și adesea neconectate), ci este alcătuită din unități de discurs organizate într-un sistem complet, fiecare unitate având locul său în structura arhitecturală totală. *Opera Omnia* are paisprezece cărți, tipărite în douăzeci și șase de volume, conținând 4.212 secțiuni și 22.365 de pagini, totalizând, se spune, douăzeci și unu de milioane de cuvinte! Suarez este astfel autorul a ceea ce pare a fi cea mai titanică întreprindere întreprinsă de orice individ din istoria gândirii speculative.

În consecință, se poate argumenta că suarezianismul este sistemul definitiv al scolasticismului. Un sistem precum cel al lui Suarez ar fi putut apărea doar dacă ar fi

existat un intelect cu o erudiție fenomenală, capabil să privească, într-o singură lentilă, întreaga dezvoltare a scolasticismului (încă în evoluție în Evul Mediu), în special în modalitățile sale augustiniene, bonaventuriene, tomiste, scotiste și nominaliste; acest intelect, în plus, ar trebui să fie înzestrat cu detașarea necesară pentru a judeca numeroasele doctrine ale Școlii , a aprecia nuanțele lor complexe, a controla detaliile lor complicate și a armoniza pozițiile lor conflictuale, discernând în același timp o structură cuprinzător de simplă sub ele și fiind în același timp singurul intelect capabil să examineze problemele și resursele a două milenii de speculații: și dacă un astfel de intelect a fost cel al lui Francisco Suarez, Doctorul Neobișnuit, atunci se poate spune că suarezianismul este sistemul definitiv al scolasticismului.

4 Fiind ca o diadă unitară

Ce poziții distinctive a susținut Doctorul Neobișnuit? Nu vom încerca să le enumerăm pe toate aici, ci ne vom concentra asupra ideilor sale despre ființă *(ens),* o temă de importanță supremă pentru teologia și filosofia sa - într-adevăr, pentru orice gândire. El este preocupat în mod special de evidențierea unității ființei.

Ființa cuprinde dualitatea esenței și a existenței. Filosofii, însă, tind să sublinieze una sau alta; Suarez, la rândul său, identifică ființa în mod categoric și consecvent cu existența, și nu cu esența. Dar existența sa include esența, astfel încât suarezianismul poate fi descris nu doar ca „existențialism", ci ca „integralism existențial". Următoarele sunt câteva dintre afirmațiile „existențiale" frecvente ale Doctorului:

- ca *atare și se referă la semnificația sa intrinsecă, fie în potență, fie în act, în funcție de modul în care se consideră ființa* . "[937]
- „ființa și existența sunt același lucru" (*căci a fi și a exista sunt același lucru).*[938]
- „Ființa, ca ființă, este descrisă prin existență și are semnificația de a fi fie prin existență, fie prin referire la existență" (*ființa în măsura în care se spune că ființa vine din ființă și, prin ființă sau prin ordinul către ființă, are semnificația de a fi)*[939]
- „orice entitate reală este constituită într-o existență reală, întrucât ființa este descrisă prin *existență, iar ființa reală prin existență reală" (orice entitate reală este constituită într-o existență reală, deoarece ființa este descrisă prin existență, iar ființa reală prin existență reală))*

• „existența este concomitentă cu ființa, deoarece ființa este descrisă prin existență . Prin urmare, așa cum ființa nu aparține niciunui *gen anume, ci transcende toate situațiile dificile, la fel și existența" (esse aeque patet ac ipsum ens, cum ens ab esse dictum sit; unde, sicut ens non pertinet ad certum genus,* seddicament essența omnia

937 *DM* 50.12.15 (ed. Vivès, vol. 26, p. 969).
938 Ibid., 2.4.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 88).
939 Ibid., 31.1.1 (ed. Vivès, vol. 26, p. 224).

, sedică etiena omnia).[940] [941]

- „[actul de a exista] este, ca să spunem așa, *formal în conceptul de a fi "*[942]

Existența pentru Suarez este trihotomică: actuală, aptitudinală și posibilă. Este descrisă, respectiv, prin trei termeni: participial, nominal și potențial.

1. *Existenta reala.* Fiind ca participiu sau considerat participativ (*ens ut participium vel participialiter sumptum):* înseamnă „actul de a exista, așa cum este exercitat și este același cu a exista în realitate" *(actum essendi, ut exer- citum, estque idem quod existens actu).* [943] [944] [945]
2. *Existență aptitudinală sau precisă.* Fiind ca substantiv sau considerat nominal (*ens ut nomen vel nominaliter sumptum):* înseamnă „în sens formal, esența unui lucru care are sau poate avea existență și se poate spune că semnifică existența în sine, nu așa cum este exercitată efectiv, *ci în potență sau aptitudine" ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine).2i* Un alt termen pentru existenta aptitudinala este *essentia realis.*
3. *Existență posibilă sau potențială,* care înseamnă și „ființă reală, în măsura în care are esență reală, contractată și determinată nu de ceva pozitiv, ci de privarea existenței actuale" (*reale ens, quantum ad realem essentiam, contractum et determinatum non per aliquodpositivum, sedper privationem actualis existentiae).22*

Dintre aceste trei concepte, doar primele două, cel actual și cel aptitudinal, sunt semnificate imediat prin termenul „ființă" (al treilea concept este un compus din două noțiuni, și anume existență + negarea exercitării sale actuale).

În dezvoltarea ideilor sale despre ființă, Suarez adoptă următoarea metodologie triplă:

1. *Asimetria dintre realitate și cunoașterea conceptuală a acesteia.* Modul în care mintea umană cunoaște realitatea nu corespunde cu modul în care realitatea există în sine. Conținutul realității este prea complex pentru ca mintea să îl poată înțelege într-un singur concept, așa că are nevoie de mai multe concepte,

940 Ibid., 31.4.2 (ed. Vivès, vol. 26, p. 235).
941 Ibid., 31.7.2 (ed. Vivès, vol. 26, p. 251).
942 Ibid., 2.2.14 (ed. Vivès, vol. 25, p. 75).
943 Ibid., 2.4.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 88).
944 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 88).
945 Ibid., 2.4.12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 91).

care împreună pot atinge realitatea obiectivă mai adecvat.[946] [947] [948] [949]A acționa ca și cum realitatea și modul de a o cunoaște corespund exact înseamnă a reifica conceptele, a obiectiva distincțiile conceptuale și, astfel, a diviza realitatea într-un compozit de nenumărate [entități] fictive.24 Suarez caută să evite eroarea conceptelor reificate/ [5] pentru a rezolva problemele metafizice prin transferarea soluțiilor lor proiectate de la nivelul extramental la cel intramental, de la ontologie la epistemologie, unde au apărut aceste probleme în primul rând.

2. *Diferență-în-identitate: distincție reală, unitate conceptuală; distincție conceptuală , unitate reală.* În conformitate cu asimetria minte-realitate, distincția reală poate coerența cu unitatea conceptuală, iar unitatea reală cu distincția conceptuală.2 [6] Distincția izvorăște din identitate, iar identitatea din distincție.
3. *Focalizare conceptuală: extinderea și contracția conceptului astfel încât să acopere întreaga sa gamă.* Aceasta implică facilitarea fixării atenției asupra unei ființe atât în sens larg, cât și în sens restrâns: în sens larg, pe baza similitudinii sale cu alte ființe, și în sens restrâns, pe baza faptului că aceeași ființă este cunoscută în sine, în particularitatea și caracterul său singular. Astfel, ființa este

946 Ibid., 7.1.5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 251): „Dar ultima distincție a rațiunii se face prin concepte inadecvate ale aceluiași lucru; căci, deși prin ambele se concepe același lucru, prin niciuna nu se concepe exact întregul lucru care se află în lucru, nici nu se epuizează întreaga sa quiditate și rațiune obiectivă, ceea ce se face adesea prin conceperea acelui lucru prin obișnuință la lucruri diverse sau prin modul lor și, prin urmare, o astfel de distincție are întotdeauna un fundament în lucru, dar formal se va spune că se face prin concepte inadecvate ale aceluiași lucru."

947 Ibid., 2.3.11 (ed. Vives, vol. 25, p. 85): „... aceste concepte superioare și inferioare pot fi variate și multiplicate în moduri infinite prin subtilitatea și modul de concepere al intelectului uman; aceasta înseamnă , prin urmare, că aceasta nu se bazează întotdeauna pe distincția care există în lucruri, ci pe modul nostru de a concepe, presupunând un fundament de similaritate, adecvare și eminență a lucrurilor în sine; ar fi necesar să se inventeze în fiecare lucru infinite moduri distincte de natura lucrului, prin care este clar constituit în sine și pe deplin distins de altele."

948 Ibid., 2.3.12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 86): „...trebuie să fim atenți să nu transferăm modul nostru de a concepe asupra lucrurilor în sine și, din cauza unui mod diferit de a vorbi, credem că există o distincție între lucruri, acolo unde, de fapt, nu există."

949 Ibid., 2.3.16 (ed. Vives, vol. 25, p. 87): „...dacă distincția și comoditatea sunt de ordine diferite, nu este respingător să fie întemeiate pe aceleași; căci astfel una nu implică negarea celeilalte, ci într-un fel o impune. Acesta este într-adevăr cazul în cazul de față; căci distincția este reală, dar comoditatea este doar conform rațiunii și, prin urmare, nu este respingător ca două lucruri simple, care sunt cu adevărat diferite în realitate, conform rațiunii, să aibă o unitate întemeiată pe similaritatea sau comoditatea reală pe care o au între ele."

atât nediviză , cât și divizată, deși în concept și nu în realitate.[950] [951]

Suarez aplică această metodologie la trei noțiuni distinctive ale gândirii sale:

1. Noțiunea transcendentală de a fi separat de particularitățile sale — ființa ca o diadă unitară;
2. Noțiunea de ființă și particularitățile sale — *expressior conceptus;*
3. Ordine printre detalii — analogie.

Pentru Suarez, ființa are unitate, dar iminentă acestei unități este o dualitate ai cărei membri – adică nominali și participali – sunt complementari și nu contrapuși . După cum spune categoric Doctorul Neobișnuit, „«ființa» nu semnifică un concept comun ființei considerate nominal și participali, ci are imediat o dublă semnificație, prin care semnifică fie ființa care se derogă de la existența actuală, fie ființa existentă în fapt."28 [În] acest fel, unitatea ființei este subliniată în detrimentul dualității contrastive dintre esență și existență.

Astfel, ființa este atât unitară, cât și dihotomică, o „diadă unitară" sau o „unitate diadică", ca să spunem așa. Deși complementară ființei nominale, ființa participativă (sau existențială) are preeminența, deoarece „ființa pare mai întâi să semnifice un lucru având o existență reală și actuală, ca participiu al verbului «a fi», și de acolo acel cuvânt este de fapt transferat pentru a semnifica tocmai ceea ce are esență reală" [952](indicat de forma nominală a cuvântului «a fi»).

Discuția despre ființă poate fi clarificată și mai mult printr-o altă dihotomie a conceptelor, și anume conceptele *formale* , care se referă la ceea ce știm despre un lucru (de exemplu, un om), și conceptele *obiective* , care se aplică lucrului în sine pe care îl cunoaștem (adică omul însuși). Conceptul obiectiv nu este de fapt un concept, ci este descris astfel „prin denominare extrinsecă față de conceptul formal ".[953] [954] [955]

950 Ibid., 2.6.10 (ed. Vivès, vol. 25, p. 101): „...constă într-o cunoaștere oarecum confuză, prin care obiectul este considerat nu distinct și determinat așa cum este în realitate, ci conform unei anumite asemănări sau similarități pe care o are cu altele, asemănare care, în ceea ce privește conceptul de ființă, se află în lucruri conform entităților lor totale și modurilor lor reale și, prin urmare, confuzia sau precizia unui astfel de concept nu se realizează prin separarea precisă a unui grad de altul, ci numai prin cunoașterea precisă a conceptului confuz de cel distinct și determinat."

951 Ibid., 2.4.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 90): „...această dublă acceptare nu semnifică un aspect dublu al ființei care divide un aspect comun sau un concept comun, ci semnifică un concept mai mult sau mai puțin precis al ființei. Astfel, ființa nu semnifică un concept comun ființei luat nominal și participial, ci are imediat un sens dublu, prin care semnifică fie a fi pre-separat de existența actuală, fie a fi existent în realitate."

952 Ibid., 2.4.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 90): „În primul rând, a fi pare să semnifice un lucru care are o ființă reală și actuală, ca participiu al verbului a fi; de aici însă, cuvântul respectiv a fost tradus pentru a semnifica tocmai ceea ce are o esență reală."

953 Ibid., 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65).

954 Ibid., 2.1.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 68).

955 Ibid., 2.2.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 70).

[956]Conceptul formal, „în măsura în care vine să fie de către noi și în noi, ar putea fi mai bine cunoscut pentru a experimenta" *(formalis [conceptus], quatenus a nobis et in nobis fit, videatur posse experientia notiorj* [n] decât conceptul obiectiv. Suarez afirmă, ca principiu universal, „că unui concept formal îi corespunde un concept obiectiv" (*unus de obiectivus formalus*). Conceptul formal de a fi este unul,33 deci și conceptul obiectiv este unul[957] [958]

5 Concentrare conceptuală: *Conceptus de expresie*

Focalizarea conceptuală rezolvă aparenta antinomie dintre caracterul diadic și unitar al ființei: este elementul care le interrelaționează. Suarez folosește, de asemenea, această metodă pentru a rezolva probleme altfel explicate prin unități entitative care nu sunt mai mult decât concepte reificate. Într-adevăr, cunoașterea noastră nu este una a realității pure și simple, ci mai degrabă a cunoașterii noastre însăși (bazată pe realitate).35

Conceptele sunt în general interrelaționate prin *compoziție,* unde două concepte, un unificator și un diversificator, definesc împreună o entitate, de exemplu, „animal rațional" sau „om". Aici avem un unificator sau concept comun (de exemplu, genul „animal") și un diversificator sau concept diferențiator (de exemplu, *differentia* „rațional"). Suarez are puțină utilizare a metodei genului și *differentia* atunci când discută despre ființă. Fără precedent, el lasă deoparte compoziția și unește unificatorul și diversificatorul, susținând astfel că ceea ce unește diversifică. Diversitatea ideilor fusese produsă de o diversitate de concepte, dar acum este produsă de un concept unificator. Această metodă, distinctivă gândirii lui Suarez, este ceea ce am numit *focalizare conceptuală.* Aici, conceptul comun (ființa) unifică și diversifică atât, dar în două moduri, confuziv și determinativ. În modul său *confuziv* sau unificator, conceptul comun este conceput doar confuz, în măsura în care are o oarecare conformitate cu alte lucruri; în modul său expres sau *determinativ* , însă, este conceput mai expres, întrucât există în sine.[959]

956 Ibid., 2.1.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 68): „...trebuie spus că conceptul formal propriu și adecvat al ființei ca atare este unul singur, distinct în realitate și rațiune de alte concepte formale ale aripilor lucrurilor și obiectelor."

957 Ibid., 2.2.8 (ed. Vivès, vol. 25, p. 72): „Spun așadar mai întâi: conceptului formal de ființă îi corespunde un concept obiectiv adecvat și imediat, care nu spune în mod expres substanță, nici accident, nici Dumnezeu, nici creatură, ci toate acestea în felul unuia, și anume în măsura în care sunt într-un fel similare între ele sau concordă în ființă."

958 Ibid., 7.1.15 (ed. Vivès, vol. 25, p. 255): „...esența unui lucru nu este definită de noi așa cum este în lucru, ci așa cum este concepută de noi."

959 Ibid., 2.6.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 101): „Acest lucru este explicat corect în ceea ce privește conceptele formale: căci ele diferă doar pentru că unul dintre ele concepe un lucru mai expres așa cum este în sine decât altul, prin care acesta îl concepe doar confuz și precis, conform unei anumite

Suarez ilustrează focalizarea conceptuală prin exemplele de cantitate și căldură. Conceptul de „cantitate", explică el, include toate tipurile de cantități, fără excepție, deși aceste tipuri diferite (bicubital, tricubital etc.) nu adaugă nimic conceptului de cantitate în sine; ele exprimă doar mai distinct ceea ce era conținut în mod indistinctiv în conceptul comun. În mod similar, diferite grade de căldură (opt grade, zece grade etc.) nu adaugă nimic ideii de căldură ca atare, ci doar o fac mai explicită, în cazuri specifice.[960]

Unitatea conceptului de ființă este imperfectă, căci include toate diferențele sale într-un mod nedeterminat și, cum acestea sunt extrem de diverse, noțiunea de ființă se verifică în ele cu aceeași diversitate.

6 Punctul culminant al ființei: Analogia

Cum trecem de la conceptul unitar de ființă la particularitățile sale, infinit diverse cum ar fi acestea? Pe scurt, răspunsul lui Suarez este: prin univocație și analogie. Ambele au un concept unitar de ființă, iar pentru unii filosofi acest fapt este suficient pentru a extinde *univocația* la totalitatea ființelor. [961]Conceptul univoc fie nu conține implicit particularitățile sale și este combinat cu ele prin compoziție, fie le conține implicit și le face mai vii prin focalizare conceptuală. Semnificația univocurilor nu derivă din cea a altora de același fel.

Dar, prin *analogie* , avem condiția distinctivă pe care o putem numi *dependență,* faptul ca o ființă își derivă semnificația (cunoscută sub numele de „atribuire") de la o alta, adică a creaturilor de la Dumnezeu. [962]Odată cu postularea existenței lui Dumnezeu, „dependența" intră în mod necesar în imagine și exclude univocarea.

Prin analogie, ajungem la apogeul concepției lui Suarez despre diferența în identitate. Pe de o parte, avem conceptul unitar suprem, noțiunea de ființă, în timp ce, pe de altă parte, avem conceptul suprem de diversitate, Creatorul și creaturile; astfel, diversitatea supremă provine din unitatea supremă. Creatorul, prin însăși ființa

compatibilități cu alte lucruri; dar toate acestea se pot face fără o compunere adecvată doar printr-o cunoaștere confuză sau distinctă, precisă sau determinată."

960 Ibid., 2.6.9 (ed. Vives, vol. 25, p. 101): „Mai mult, faptul că acest mod de abstractizare și determinare intelectuală este posibil este dovedit prin exemple; căci atunci când împărțim cantitatea în doi coți, trei coți etc., nu se poate înțelege că conceptul de doi coți de cantitate se rezolvă în conceptul de cantitate și doi coți, deoarece este imposibil să concepi doi coți fără a concepe cantitatea; semnul, prin urmare, este că aceste două concepte se disting doar ca fiind exprimate și confundate. Este aproape *același lucru* în conceptul de căldură și căldură ca opt, semnul căruia este, de asemenea, că conceptul comun de căldură nu este inclus doar în întreaga căldură ca opt, ci și în gradele sale individuale; prin urmare, atunci când căldura este spusă ca opt, nu se adaugă niciun mod distinct care să facă o compoziție cu căldura ca atare, ci căldura este exprimată și concepută așa cum este în sine."

961 Ibid., 28.3.2 (ed. Vivès, vol. 26, p. 13): „...[pentru acești filozofi] ființa semnifică imediat un singur concept comun lui Dumnezeu și creaturilor; prin urmare, nu se spune despre ele analogic, ci univoc."

962 Ibid., 28.3.16 (ed. Vivès, vol. 26, p. 18): „analogia sau atribuirea pe care o creatură, sub ratione entis, o poate avea față de Dumnezeu este întemeiată pe faptul că ființa sa proprie și intrinsecă are un obicei esențial sau o dependență de Dumnezeu."

Sa și nu prin nimic adăugat, este ființă prin esență, este infinit și izvorul oricărei ființe; creaturile, de asemenea, prin ființa lor și nimic în afară de aceasta, sunt ființă prin participare și există prin dependență.[963]

Astfel, însăși structura dependentă a universului îl face analogic. După cum declară Suarez:

> Această analogie a ființei este întemeiată în întregime pe și provine din lucrurile însele, care sunt subordonate în așa fel încât se raportează în mod necesar la Unul în măsura în care sunt ființe. Prin urmare, nu a fost posibil să se impună numele de „ființă" pentru a semnifica confuz ceea ce există , fără ca acesta să semnifice multe lucruri fără o referire la Unul, și astfel ar fi analogic.[964]

7 Realitatea extramentală confirmată prin concept intramental

În cele din urmă, toate aceste speculații despre ființă demonstrează puterea minții de a înțelege realitatea. Însuși Suarez a evocat această putere atunci când a declarat că un singur concept formal al ființei ne-ar ajuta să determinăm natura acesteia din urmă și că știm mai multe despre stările noastre mentale subiective decât despre realitatea obiectivă.[965] [966] [967]Cu aceste observații, Suarez încheie cartea scolasticismului și deschide cartea unui întreg complex de sisteme subiectiviste tumultoase care aveau să alcătuiască mai târziu Filosofia Modernă. Aici, transferul problemelor de către Doctorul Neobișnuit din sfera ontologică în cea epistemologică , de la nivelul extramental la cel intramental, atinge împlinirea sa neașteptată (și nedorită). Chiar la începutul analizei sale metafizice, problema de importanță supremă pentru Suarez era dacă noțiunea de ființă era una sau mai multe. Nicio soluție nu s-a prezentat însă la nivelul conceptului obiectiv extramental, așa că Doctorul a recurs la principiul că *uni conceptui formali unus conceptus obiectivus respondet.* Prin urmare, începând cu conceptul formal, Suarez, într-un mod necunoscut anterior scolasticilor, a făcut din intramental judecătorul extramentalului - și, într-adevăr, al celui mai fundamental adevăr, acela al

963 Ibid., 28.3.8 (ed. Vivès, vol. 26, p. 15): „...rațiunea de a fi, așa cum este ea în Dumnezeu... include în esență ființa însăși, complet independentă și de ea însăși, în timp ce, dimpotrivă, în creaturi, rațiunea de a fi însăși este în întregime dependentă și de alta și, în fiecare ființă, este limitată la un anumit tip de perfecțiune."

964 Ibid., 28.3.22 (ed. Vives, vol. 26, p. 21): „Dar, într-adevăr, această analogie a ființei este în întregime fondată și provine din lucrurile însele, care sunt atât de subordonate încât sunt în mod necesar raportate la unul în măsura în care sunt ființe și, prin urmare, numele de ființă nu ar putea fi impus pentru a semnifica confuz ceea ce are ființă, fără a fi nevoie, în consecință, să semnifice mai multe lucruri cu obiceiul de a fi față de unul și, prin urmare, să fie analoge."

965 Vezi lucrarea mea , *Suarez: Între scolastică și modernitate* (Milwaukee, WI, 2007).

966 *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65).

967 Ibid., 2.1.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 68).

ființei însăși - care era conceput ca dependent de un concept formal intramental. Acesta din urmă, explică el, ne este mai accesibil decât primul, deoarece este „mai cunoscut nouă”4 [3] *(nobis notius);* într-adevăr, acest lucru se datorează faptului că este produs „de noi și în noi” (*a nobis et in nobis).44*

Pe baza acestui principiu, Suarez deduse că, așa cum conceptul formal de ființă era unul, și conceptul obiectiv de ființă trebuie să fie unul. Ceva mai târziu, un

„Discipolul discipolilor” lui Suarez urma să deducă *(ergo,* „prin urmare”) adevărul unei realități extramentale indubitabile *(sum,* „sunt”), din conștiința intramentală mai cunoscută *(notior),* într-adevăr evidentă, exprimată ca o stare mentală *(cogito,* „cred”). Astfel, se pare că micul cuvânt *„notior-notius”* a fost scânteia minusculă care avea să aprindă imensa conflagrație a filosofiei moderne.

8 Continuare

Suarez, Doctorul Neobișnuit, este una dintre marile anomalii din istoria gândirii: un gânditor întruchipează două roluri contrare, fiecare inversându-l pe celălalt. Pe de o parte, el a îndeplinit rolul de a fi desăvârșitorul unei faze a speculației filosofice, și anume, cea realistă și scolastică; pe de altă parte, însă, a fost inițiatorul (deși fără să știe) al unei alte faze, cea idealistă, modernă și nihilistă. Trecerea de la realism la idealism, în plus, a fost crucială în filosofia occidentală, inițiind o eră a creativității irepresibile, chiar dacă haotice.

Astfel, pe de o parte, „cosmosul”, el a fost punctul culminant al unei tradiții vechi de peste un mileniu, întruchipată în cea mai amplă lucrare de sistematică din istoria speculației, sinteza suareziană de douăzeci și unu de milioane de cuvinte; pe de altă parte, „haosul”, el a dat naștere unei pletorașe de sisteme și non-sisteme într-o secvență nebună de inovații și noutăți, fiecare părând să le anuleze pe toate celelalte, toate aparent năpustindu-se spre găurile negre ale scepticismului, antirealismului , relativismului și nihilismului însuși. În orice caz, gândirea acestor oameni - începând cu Descartes și terminând cu Nietzsche - a fost într-un fel sau altul influențată de cea a lui Suarez, care, pe lângă faptul că era un erudit desăvârșit , era „poate mai autentic decât Descartes, fondatorul filosofiei moderne”.[968]

968 Alasdair MacIntyre, *Trei versiuni rivale ale cercetării morale* (Notre Dame, 1990), p. 73.

CAPITOLUL 13

Doctrina conceptelor a lui Suarez

Cum se împletesc inteligența divină și cea umană

Michael Renemann

1 Introducere

Pentru orice filosof scolastic, intelectul divin și cel uman sunt profund împletite. La urma urmei, Dumnezeu cunoaște lucrurile înaintea omului și chiar înainte ca ele să existe. Aceasta face ca cunoașterea lui Dumnezeu să fie modelul pentru cunoașterea umană.

Principala dificultate în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu este cum să se împace independența și simplitatea Sa cu cunoașterea Sa despre o pluralitate de lucruri. Modul în care un filosof scolastic abordează această dificultate determină modul în care funcționează intelectul divin și, în consecință, modul în care funcționează intelectul uman.

Ceea ce ar putea fi surprinzător pentru un cititor modern este că, drept corolar al mecanismului descris mai sus, lucrurile nu au aceeași absolutitate ca în filosofia modernă. Nu putem pune la îndoială cognoscibilitatea lucrurilor, întrucât această cognoscibilitate le este intrinsecă, datorită faptului că sunt cunoscute de Dumnezeu înainte de crearea lor. Aceasta arată cât de important este să se țină cont de contextul teologic al doctrinei conceptelor a lui Suarez.

Suarez examinează foarte atent pozițiile tradiționale în această chestiune, pentru a-și dezvolta propria soluție. Dintre numeroasele poziții care sunt importante pentru el, în prima jumătate a acestui capitol le voi prezenta pe cele ale lui Toma d'Aquino, Ioan Duns Scotus și William de Ockham, corespunzătoare școlilor tomiste, scotiste și nominaliste. A doua jumătate este dedicată apoi soluției proprii a lui Suarez.

2 Toma de Aquino

Toma reușește să împace independența și simplitatea lui Dumnezeu cu cunoașterea Sa despre toate lucrurile, introducând o ierarhie a cunoașterii: Dumnezeu se cunoaște în primul rând pe Sine și cunoaște creaturile doar văzând în propria Sa esență modurile în care această esență ar putea fi imitată:

> Prima formă la care pot fi reduse toate celelalte este esența divină considerată în sine. Pornind de la această considerație, intelectul divin inventează *(adinvenit),* ca să spunem așa, diferite moduri de imitație.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 014

(modi imitationis) esenței Sale, iar în aceste moduri constă pluralitatea ideilor. [1]

Henric de Ghent va inventa mai târziu termenul *respectus imitabilitatis* (respectul imitabilității). Cu alte cuvinte, există un singur act cognitiv, dar, întrucât obiectul acestui act este esența divină, care este cauza ultimă a tuturor lucrurilor, toate lucrurile sunt cunoscute și în acest act:

> Este necesar ca Dumnezeu să cunoască alte lucruri decât Sine Însuși. Deoarece este evident că El se cunoaște perfect, altfel ființa Sa nu ar fi perfectă, deoarece ființa Sa este cunoașterea Sa. Dar pentru ca ceva să fie cunoscut perfect, este necesar ca puterea *(virtus) sa* să fie cunoscută perfect. Dar puterea unui lucru nu poate fi cunoscută perfect decât dacă sunt cunoscuți cei la care se extinde puterea. Prin urmare, deoarece puterea divină se extinde la alte lucruri, în măsura în care este prima cauză efectivă a tuturor ființelor, este necesar ca Dumnezeu să cunoască alte lucruri decât Sine Însuși.[969] [970]

Această descriere creează impresia că relația cognitivă a cuiva are doar două elemente: actul gândirii și obiectul său. Totuși, acest lucru nu este în întregime corect, deoarece fiecare act de cunoaștere implică și producerea unei *intentio intellectua* , care devine evidentă în special în cazul cunoașterii umane:

> Numesc *intentio intellectua* ceea ce intelectul își concepe în sine despre lucrul cunoscut. La noi, aceasta nu poate fi nici lucrul cunoscut în sine, nici substanța intelectului. Ci este o asemănare a lucrului, concepută de intelect *(similitudo concepta intellectu de re intellectua).* Prin urmare, această *intentio* este numită și „cuvânt interior" *(verbum interius),* care este semnificat prin cuvântul exterior *(verbum exterius, adică* expresia verbală).[971]

---

969 Toma de Aquino, *Despre adevăr,* q. 3, a. 2 până la 6: „...unica formă primă, la care se reduc toate lucrurile, este însăși esența divină considerată în sine; din considerarea căreia intelectul divin descoperă, ca să spunem așa, diverse moduri de a o imita, în care constă pluralitatea ideilor." Vedea. Wolfgang Hübener, „Idea extra artificem. Zur Revisionsbedürftigkeit von Erwin Panofskys Deutung der mittelalterlichen Kunsttheorie", în *Festschriftfür Otto von Simson,* ed. L. Grisebach și K. Renger (Berlin, 1977), pp. 27-52, la p. 37.

970 Toma de Aquino, *SFÂNTUL* . I, întrebarea 14, a. 5 co.: „...este necesar ca Dumnezeu să cunoască alte lucruri decât pe sine. Căci este evident că se înțelege perfect pe sine, altfel ființa sa nu ar fi perfectă, întrucât ființa sa este înțelegerea sa. Dar dacă ceva este cunoscut perfect, este necesar ca puterea sa să fie cunoscută perfect. Dar puterea oricărui lucru nu poate fi cunoscută perfect decât dacă sunt cunoscute acele lucruri la care se extinde puterea. Prin urmare, din moment ce puterea divină se extinde și la altele, deoarece este prima cauză efectivă a tuturor ființelor, este necesar ca Dumnezeu să cunoască alte lucruri decât pe sine." Vedea. Francisco Suarez, *Pe divizare. sub.* 2.2.3 (ed. Vivès, vol. 1, p. 196b-197a).

971 Toma de Aquino, *Summa contra Gentiles,* carte. 4, c. 11, nr. 6: „Dar eu numesc intenție înțeleasă ceea ce intelectul concepe în sine despre lucrul înțeles. Care, într-adevăr, în noi nu este nici lucrul în sine care

Vedem aici că structura formală a procesului cognitiv este identică pentru om și Dumnezeu, dar în Dumnezeu, toți cei trei membri ai relației cognitive sunt identici, [972]în timp ce în om, cei trei sunt de obicei distinși: (1) ceea ce înțelege (intelectul) nu este de obicei identic cu ceea ce este înțeles (un lucru extern) și (2) ceea ce intelectul concepe despre lucrul cunoscut nu este identic cu lucrul cunoscut în sine. Dar și omul împărtășește noblețea vieții intelectuale, care constă în capacitatea intelectului de a reflecta asupra sa și de a se înțelege pe sine - deși într-o măsură mai mică decât Dumnezeu, care se înțelege în primul rând pe Sine Însuși. Viața intelectuală la om, însă, începe cu cunoașterea lucrurilor exterioare. [973]Dar intelectul omului poate reflecta asupra sa, dezvăluindu-și astfel nu numai propria natură (distincția 1), ci și conformitatea sau proporționalitatea dintre actul său și lucru (distincția 2). Toate acestea se realizează într-un act reflexiv prin care adevărul devine cunoscut omului (conform capacității intelectului individual de a reflecta asupra sa):

> Trebuie spus că adevărul se află în intelect și în simțuri, dar nu în același mod. În intelect, el se află în două moduri: în primul rând, ca o consecință a actului intelectual și, în al doilea rând, ca fiind cunoscut de intelect. El urmează operației intelectului, în măsura în care judecata intelectului este asupra lucrului conform a ceea ce este *(de re secundum quod est).* Dar este cunoscută de intelect în măsura în care intelectul reflectă asupra actului său, prin aceasta nu numai cunoscându-și actul, ci cunoscând și proporția actului său față de lucru *(proportionem eius ad rem).* Or, proporția nu poate fi cunoscută decât dacă este cunoscută natura actului, iar natura actului nu poate fi cunoscută decât dacă este cunoscută natura principiului activ, adică natura intelectului, care are natura de a se conforma lucrurilor. Așadar, intelectul cunoaște adevărul reflectând asupra sa însuși.[974]

Pe scurt, omul are nevoie de două acte pentru a realiza ceea ce Dumnezeu poate realiza cu unul singur. Și, în consecință, ceea ce, în cazul lui Dumnezeu, este la

---

este înțeles, nici substanța intelectului în sine; ci este o anumită asemănare concepută în intelectul lucrului înțeles, pe care o semnifică cuvintele exterioare; de unde și intenția însăși este numită cuvânt interior, care este semnificată printr-un cuvânt exterior."

972 Ibidem, carte. 4, c. 11, nr. 5: „Prin urmare, Cuvântul lui Dumnezeu este însăși ființa divină și esența sa și este El însuși adevăratul Dumnezeu."

973 Vezi ibid., carte. 4, c. 11, nr. 5: „Prin urmare, cel mai înalt și perfect grad de viață este cel care este conform intelectului: căci intelectul reflectă asupra sa și se poate înțelege pe sine."

974 Toma, *Despre Adevăr,* q. 1, a. 9 co.: „Trebuie spus că adevărul se află în intelect și în simț, dar nu în același mod. Căci în intelect este ca o consecință a actului intelectului și ca ceva cunoscut prin intelect. Căci urmează operației intelectului, în măsura în care judecata intelectului este despre lucru așa cum este. Dar este cunoscut de intelect în măsura în care intelectul reflectă asupra actului său, nu numai în măsura în care își cunoaște actul, ci în măsura în care cunoaște proporția sa față de lucru: ceea ce, într-adevăr, nu poate fi cunoscut decât dacă se cunoaște natura actului în sine; ceea ce nu poate fi cunoscut decât dacă se cunoaște natura principiului activ, care este intelectul însuși, în a cărui natură este să fie conform lucrurilor; prin urmare, intelectul cunoaște adevărul în măsura în care reflectă asupra sa însuși."

început (adică adevărul), [975]este doar rezultatul în cazul omului. Mai mult, ceea ce este primar pentru Dumnezeu (adică autocunoașterea) este secundar pentru om.

3 Ioan Duns Scotus

Ioan Duns Scotus respinge strategia lui Toma de a reconcilia simplitatea lui Dumnezeu cu pluralitatea lucrurilor. El susține că descrierea lui Toma a ideilor lui Dumnezeu ca *modi, imitationis* sau *respectus imitabilitatis* transformă aceste idei în simple relații. Pentru Scotus, ideile trebuie să fie fundamentele prin care cunoașterea divină poate fi terminată. Ca atare, ele trebuie să fie produse:

> „Producția *"* (adică, *în esse intelligibili)* se află într-o sferă diferită de *esse simpliciter* — iar ceea ce este produs nu este doar o relație, ci și un fundament. Acest fundament nu are *esse essentiae vel existentiae,* ci doar un *esse deminutum.* Esse *deminutum* este un *esse secundum quid* pe care îl posedă și o ființă absolută. Acel aspect al unei ființe absolute este cel care îi permite să devină parte a unei relații a rațiunii.[976]

Scotus respinge „paralelismul" pe care Toma îl stabilise între cunoașterea de Sine însuși de către Dumnezeu și cunoașterea altor lucruri de către Dumnezeu și îl acuză pe Toma că a creat o relație din nimic sau, mai degrabă, că a creat o relație care are un capăt liber, deoarece nu există nimic care să poată pune capăt cunoașterii lucrurilor de către Dumnezeu. Prin urmare, Scotus înlocuiește acest paralelism cu o secvență, ca să spunem așa. Înainte ca un lucru să poată fi obiectul gândirii (chiar și al gândirii divine), trebuie să fie făcut inteligibil. În acest scop, Dumnezeu, după ce reflectă asupra propriei Sale esențe în așa-numitul „prim moment al naturii", produce lucrul în ființă inteligibilă *(esse intelligibiliLe)* („al doilea moment al naturii"). Acest lucru în ființă inteligibilă poate servi apoi drept fundament pentru o relație dintre lucru și un act de cunoaștere, motiv pentru care *esse intelligibile* este numit și *esse secundum quid* (ființă relativă). Dumnezeu intră într-o astfel de relație cu lucrul în „al treilea moment al naturii" și, prin urmare, creează imediat lucrul în ființă reală (*esse simpliciter)?*

o ființă inteligibilă nu descrie nimic altceva decât capacitatea lucrului de a intra într-o relație cu un intelect sau posibilitatea ca un intelect să aibă o reprezentare intramentală a lucrului. *Esse intelligibile* și *esse simpliciter* sunt numite și două „modi de a fi" ale aceluiași lucru, prin care *esse intelligibile,* sau *esse obiectivum,* cum va fi numit mai

975 Vedea. Toma, *Despre Adevăr,* q. 1, a. 7c.: „Căci dacă adevărul este înțeles corect, atunci el va implica egalitatea intelectului divin și a lucrului."

976 Duns Scotus, *Hirotonirea* I, dist. 36, întrebarea unu, n.r. 44 (ed. Vatican, vol. 6, p. 288): „...această producere (*sc.* producere în ființă inteligibilă) este în ființă a unei alte rațiuni față de orice ființă simplă - și nu este doar de relație, ci și de fundament; nu într-adevăr conform ființei esenței sau existenței , ci conform ființei diminuate (care este «ființa adevărată»), care ființă este ființa secundum quid și a ființei absolute, care totuși «ființa absolută» conform acelei ființe diminuate însoțește relația rațiunii."

târziu, este modul special de a fi pe care îl au lucrurile în intelect.[977] [978] [979]

Scotus explică necesitatea *„productio in esse mtelligibi.li"* a lucrului printr-o analogie. El întreabă: cum poate fi reprezentat Caesar printr-o statuie după ce a fost anihilat? Și răspunde: există încă Caesar în ființă inteligibilă, iar acest lucru face posibilă reprezentarea lui Caesar. În mod similar, pentru lucrurile care încă au existență, ființa lor inteligibilă este cea care face posibilă cunoașterea lor (sau existența unei cunoașteri care le reprezintă). [În] această analogie, statuia este actul uman de gândire. Pentru Dumnezeu, așa cum am văzut, problema care este rezolvată de „lucrul în ființă inteligibilă" este: cum poate Dumnezeu să gândească un lucru care nu este încă creat? Iar pentru om, problema care este rezolvată este: cum se poate gândi la un lucru care nu mai există?

Cu toate acestea, tensiunea dintre simplitatea lui Dumnezeu și pluralitatea lucrurilor este încă palpabilă în abordarea lui Scotus. El a rezolvat problema (așa cum o vedea el) că nu există un „fundament" din partea obiectului care ar putea termina cunoașterea divină, dar fundamentul sugerat de Scotus (lucrul în ființă inteligibilă) se dovedește a avea un caracter dublu. Pe de o parte, acesta se află în mintea divină, iar ființa sa (*esse secundum quid)* este *terminativă sau principiativă* , ființa reală (*esse simpliciter)* a intelectului divin. Pe de altă parte, însă, ființa lucrului în ființă inteligibilă este formal *(pentru mai puțin)* ființa lucrului care este făcut inteligibil (*ens absolutum;* cf. citatul lung de mai sus [„ *Producerea"]):*

> Și chiar dacă s-ar putea introduce vreo viclenie în exemplu, acest lucru nu este posibil în ceea ce privește problema intelectului și a obiectului, adică nu se poate susține că nu întregul obiect, conform ființei sale totale, are *esse demininutum* în realitate. Și dacă vrei să întrebi despre ființa adevărată (*esse verum)* a acestui obiect ca atare, aceasta nu este altceva decât să întrebi despre ființa respectivă (*secundum quid*), cu excepția cazului în care această ființă respectivă (*esse secundum quid*) este redusă la o ființă reală (*esse simpliciter*), care este ființa intelectului în sine. Însă această ființă reală nu este formal *(formaliter)* ființa a ceea ce se numește ființă respectivă (*esse secundum quid),* ci doar ca terminus sau principiu *(terminativ vel principiativ*), astfel încât adevărata ființă respectivă (*verum esse secundum quid*) (adică a obiectului) este redusă în așa fel încât, fără ființa adevărată (*verum esse*) a intelectului, nu ar exista nicio ființă respectivă (*esse secundum quid)* a obiectului.[980]

977 Cf. ibid., I, d. 35, întrebarea un., n.r. 32 (ed. Vatican, vol. 6, p. 258). Despre diferitele momente ale naturii, cf. Tobias Hoffmann, *Creatura intellecta. Idei și posibilități ale lui Duns Scotus având în vedere pe Francisc de Mayronis, Poncius și Mastrius,* Contribuții la istoria filosofiei și teologiei medievale - Serie nouă, vol. 60 (Münster, 2002), pp. 95-108; Calvin G. Normore, „Scotus, Modalitate, momente ale naturii și contingența prezentului", în *John Duns Scotus: Metafizică* și etică, ed.

978 Cf. ibid., I, d. 36, întrebarea un., n.r. 44 (ed. Vatican, vol. 6, p. 288).

979 Cf. ibid., I, d. 36, întrebarea un., n.r. 45 (ed. Vatican, vol. 6, pp. 288-289).

980 Ibidem, I, dist. 36, întrebarea unu, n.r. 46 (ed. Vatican, vol. 6, p. 289): „Și deși s-ar putea pune ca

> Ce rezultă din relatarea lui Scotus despre intelectul divin pentru intelectul uman ? Exemplul cu statuia lui Caesar ne învață că, așa cum a fost cazul lui Toma, relația cognitivă este triadică. Terminusul intramental, însă, nu este o imagine sau o similaritate formală a lucrului, ci lucrul în *esse deminutum* sau *esse obiectivum* , numit (de scoțiștii mai târziu) *conceptus obiectivus* .

Și, prin urmare, *intellectus* nu este considerarea acestei imagini, ci actul de a o reprezenta *(repraesentatio formalis).* Bartolomeo Mastri (1602-1673), *princeps scotistarum,* și coautorul său Bonaventura Belluto (1600-1676) își descriu dezacordul față de interlocutorii lor tomiști astfel:

> Și este complet zadarnic ceea ce unii tomiști inventează împreună cu Cajetan *(In primam partem Summae theologiae,* q. 27 a. 1), și anume că cel care cunoaște vede obiectul în *verbum* ca într-o imagine a acestui obiect, ca într-o oglindă. Acest lucru este zadarnic, deoarece atunci când cineva cunoaște o albeață, de exemplu, nu cunoaște o imagine care există în minte și, prin aceasta, albeața, ci percepe albeața direct. Și astfel se întâmplă universal că, atunci când privim un obiect, nu percepem altceva decât lucrul însuși despre care cugetăm și nicio imagine mediatoare nu ni se prezintă *(offerre)* pe sine. Și motivul pentru aceasta este că *species impressa* și *expressa* sunt imagini doar prin reprezentarea obiectelor lor *(in repraesentando suorum obiectorum),* dar nu prin existență *(in essendo)* în sensul că mai întâi trebuie cunoscute în sine, iar apoi ne conduc la cunoașterea obiectului, așa cum a remarcat Scotus în *Quaestiones quodlibetales,* q. 14, paragraful *„Ad ista..."*™ Deci calitatea produsă de intelect în timpul cunoașterii nu este o imagine care este cunoscută mai întâi și apoi ne conduce la cunoașterea obiectului, ci este o reprezentare formală și însăși înțelegerea obiectului? [4]

13 Vedea. Duns Scotus, *Întrebări despre drept,* q. 14, nr. 22, *Opere complete,* vol. 26 (Paris: Vives, 1895), pp. 98b-99a.

14 Bartolomeus Mastrius, Bonaventure Bellutus, *Disputări asupra minții scoțienilor despre cărțile lui Aristotel Stagiritul despre suflet* (prescurtare: *De anima)* d. 6, întrebarea 3 a.m. 1 n.m. 32, în *Cursus philosophiae ad mentem Scoti* (Veneția, 1727), or. 3, p. 143b: „Și este complet zadarnic că unii tomiști sunt de acord cu Cajetan cit. să privească cunoscătorul în cuvânt ca și cum ar fi în imaginea sa și ca și cum ar fi într-o oglindă, deoarece, în timp ce cineva cunoaște albul, de exemplu, el nu cunoaște nicio

---

o calomnie într-un exemplu, nu se poate spune în acest fel despre intelect și obiect că întregul obiect și conform ființei sale totale, are în act o «ființă diminuată». Și dacă vrei să ceri o ființă adevărată a acestui obiect ca atare, nu se pune problema de a întreba decât «după ce», decât dacă acea «ființă conformă cu ce» este redusă la o ființă simplă, care este ființa intelectului însuși; dar acea «ființă simplă» nu este formal ființa a ceea ce se spune a fi «ființă conformă cu ce», ci este terminativul sau principiativul său, astfel încât este redusă la acea «ființă adevărată conformă cu ce», astfel încât fără acea ființă adevărată a acelei nu ar fi acea «ființă conformă cu ce» a acelei." Vedea. Hoffmann, *Creaturi înțelese,* p. 143.

imagine existentă în minte și, prin intermediul acelui albul, ci percepe imediat albul, și astfel se întâmplă universal că, în timp ce considerăm și contemplăm un obiect, este clar că nu percepem nimic altceva decât chiar acel lucru la care gândim și că acesta nu ne oferă nicio imagine intermediară, iar motivul pentru aceasta este că atât speciile imprimate, cât și cele exprimate sunt imagini doar prin reprezentarea obiectelor lor, dar nu și prin existență, astfel încât trebuie mai întâi cunoscute în sine, pentru ca apoi să ne conducă la cunoașterea obiectului, așa cum a remarcat Scotus. quol. 14 *§ad ista,* Prin urmare, calitatea produsă de intelect, în timp ce cunoaște , nu este o imagine cunoscută anterior care duce la cunoașterea obiectului, ci este o reprezentare formală și însăși înțelegerea obiectului. Cf. ibid., a. 2 n. 54 (t. 3, p. 148a), unde Mastri sugerează că disidența dintre scotiști și tomiști este „ *în singurul mod de vorbire".*

Faptul că * *productio in esse intelligibili** este o condiție prealabilă pentru orice act de gândire are două consecințe: (1) * *esse intelligibili** nu este doar o denominațiune extrinsecă care provine dintr-un act de gândire, ci mai degrabă un mod separat de a fi; și (2) lucrul * *in esse intelligibili** nu este doar un aspect al lucrului exterior (rezultând dintr-un anumit mod de a privi lucrul), ci este fundamentul oricărei relații cognitive cu lucrul exterior.

Aceste două puncte – respingerea verbi *și* caracterul *esse intelligibile* – arată cum structura intelectului uman decurge din conceptul de intelect divin și că același lucru este valabil și pentru posibilitatea intelectului uman. Pasnau notează: „Dând obiectelor inteligibilitatea lor (*esse intelligibile),* intelectul divin «este acela în virtutea căruia, în mod secundar, obiectele produse mișcă intelectul în actu» *(Ord.* I.3.1.4 n.267)."[981] [982] [983] [984]Acest lucru este confirmat și de Tobias Hoffmann: „Die Intelligibilität ist Grund für die menschliche Erkenntnis eines Dinges; Grund für die Intelligibilität ist die gottliche (Ideen-produzierende) Erkenntnis des Dinges". [46] Cu alte cuvinte, temelia pe care Dumnezeu o produce pentru a permite o relație între El Însuși și lucru este, de asemenea, o bază pentru gândirea noastră despre acel lucru.[17]

Dacă privim teoria lui Scotus ca pe o încercare de a oferi o explicație a relației lui Dumnezeu cu lucrurile, atunci vedem că, într-un anumit sens, balanța s-a mutat în direcția lucrurilor. Lucrurile primesc un fel de autonomie; au capacitatea de a intra într-o relație de rațiune înainte ca un intelect să fie îndreptat către ele. Mai mult, acest

981 Robert Pasnau, „Iluminarea divină", *Enciclopedia Stanford de filosofie* (ediția de vară 2011), ed. Edward N. Zalta < http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/ iluminare/> . Cf. Robert Pasnau, „Cogniție", în *The Cambridge Companion to Duns Scotus,* ed. T. Williams (Cambridge, 2003), pp. 285-311, la p. 303.

982 Tobias Hoffmann, *Creatura intellecta,* p. 164.

983 Într-un pasaj, Scotus spune că și omul are capacitatea de a produce lucruri în ființă inteligibilă, dar nu original *(primo)* (cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I, dist. 36, q. un., n. 28 [ed. Vatican, vol. 6, p. 282]). Acest argument îi servește lui Scotus ca dovadă că a produce un lucru în ființă inteligibilă nu implică faptul că acest lucru are ființă reală. În opinia mea, nu pune sub semnul întrebării rolul fundamental pe care îl are *producția divină în esse intelligibili* pentru înțelegerea omului.

984 Cf. Hoffmann, *Creatura intellectua,* p. 310. Îl urmăm și pe Hoffmann în judecata sa conform căreia, pentru Scotus, ideile nu sunt quidităților sau esențele lucrurilor: „Die Ideenproduktion

lucru a introdus o ambivalență care i-a încurajat pe adepții lui Scotus să sublinieze și mai mult rolul obiectului, pentru a accentua contrastul cu „modurile de imitație" ale lui Toma. În consecință, Tobias Hoffmann vede tendințe esențialiste în rândul tuturor scotiștilor pe care i-a examinat: Franciscus Mayronis, Bartolomeo Mastri și Ioannes Poncius. [8] În teoria originală a lui Scotus, însă, Dumnezeu este în mod clar producătorul inteligibilității.

Teoria adevărului a lui Scotus este un bun exemplu care ilustrează această dezvoltare. Scotus distinge șase moduri în care se poate spune că adevărul există într-un lucru, dintre care trei sunt prin comparație cu producătorul și trei prin comparație cu cunoscătorul.19 Dintre aceste [șase] moduri, însă, Mastri alege doar unul, și anume primul mod prin comparație cu cunoscătorul: „Adevărul unei ființe nu este altceva decât inteligibilitatea sa așa cum este *(intelligibilitas, sicut est)." [20]*

4 William de Ockham

William de Ockham, în scrierile sale ulterioare (asupra cărora ne vom concentra aici), folosește o abordare foarte diferită de cea a lui Toma sau a lui Scotus. Aproape ca un proto-wittgensteinian, el se concentrează în special pe termeni și pe presupunerile lor.21 Întrebarea sa este: ce reprezintă un anumit termen filosofic într-un context specific? În contextul nostru, este evident pentru Ockham că majoritatea termenilor filosofici nu se aplică omului și lui Dumnezeu în același mod, deoarece Dumnezeu este simplu, etern, infinit și independent, în timp ce creaturile sunt multiple, temporale, finite și dependente. De exemplu, Ockham respinge aplicarea termenilor „mijloace" și „scop" la Dumnezeu, invocând simplitatea lui Dumnezeu:

> Nu pare a fi bine spus că Dumnezeu dorește scopul înaintea a ceea ce servește acestui scop, deoarece nu există o astfel de prioritate a actelor în Dumnezeu și nici nu există momente *(instantia)* așa cum susține el (și anume Scotus).22

nu înseamnă că Dumnezeu percepe deja conținuturi inteligibile în sine, ci mai degrabă că conținuturile inteligibile sunt mai întâi constituite prin ele. „Totuși, aceasta nu înseamnă că ele ating ființa eternă a entității..." (p. 308). Există și alți cercetători care, pe baza *Lectura* I, d. 35, îl văd pe Scotus identificând ideile cu quidităților (de exemplu, MaartenJ.FM Hoenen, *Marsilius of Inghen. Divine knowledge in late medieval thought* [Leiden, 1993], pp. 125-126). Hoffmann se bazează în principal pe *Ordinatio*, unde vede doctrina lui Scotus dezvoltată cel mai consistent.

19 Vedea. Duns Scotus, *Întrebări despre cărțile metafizice ale lui Aristotel,* carte. VI, q. 3, nr. 23-30, în *Operele filosofice* IV, St. Bonaventure (NY, 1997), pp. 67-70.

20 Bartolomeus Mastrius, *Disputations admentem Scoti în cărțile lui Aristotel Stagirite despre metafizică (* prescurtare: *In met.)* d. 5, întrebarea 6, a. 1, nr. 161 (t. 4, p. 165b): „adevărul unei ființe nu este altceva decât inteligibilitatea sa, așa cum este."

21 Spun „aproape" deoarece, pentru Ockham, aceasta este o strategie de a reconcilia simplitatea lui Dumnezeu cu pluralitatea lucrurilor.

22 William de Ockham, *Ord* . Eu, am murit. 41 q. 1 (OT 4, p. 604): „În mod similar, nu pare a fi bine

spus că Dumnezeu voiește scopul înaintea a ceea ce este pentru scop, deoarece nu există o astfel de prioritate a actelor acolo și nici nu există astfel de exemple acolo precum cele pe care le postulează acesta [și anume, Scotus]." Vedea. În concluzie, nici descrierea lui Toma , nici cea a lui Scotus despre lucrările interioare ale lui Dumnezeu nu sunt aprobate de Ockham.

În ceea ce privește relația dintre cunoașterea de sine a lui Dumnezeu și cunoașterea lucrurilor de către Dumnezeu, Ockham explică faptul că, chiar dacă poate exista o prioritate a esenței divine pe partea obiectului, nu există absolut nicio distincție pe partea cunoașterii, adică intelectul *este* total identic:

> Prin urmare, spun că, chiar dacă un obiect (și anume esența divină) poate fi anterior celuilalt (adică creaturilor) în ceea ce privește natura, perfecțiunea și originea, intelectul unui obiect nu are nicio prioritate față de intelectul celuilalt obiect, deoarece acesta (și anume intelectul) este total identic, fără nicio distincție. [23]

Prin urmare, în timp ce pentru Toma, cunoașterea de către Dumnezeu a propriei Sale esențe este un mediu pentru cunoașterea creaturilor, iar pentru Scotus, cunoașterea de către Dumnezeu a Sinelui este (cel puțin logic) anterioară „producerii lucrurilor în ființă inteligibilă" de către El, care la rândul ei este anterioară cunoașterii creaturilor de către El, Ockham nu acceptă o astfel de ordine a „cunoașterilor " în Dumnezeu. Și când trebuie să explice cum funcționează creația - deoarece se așteaptă ca Dumnezeu să acționeze rațional, adică conform ideilor - Ockham spune:

Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, 1963), pp. 212-215, de unde preiau următoarele două citate: „Atitudinea nominalistă față de Scotus nu a fost nicidecum pur negativă. Dar ceea ce s- a întâmplat a fost că, deși s-a păstrat învățătura lui Scotus cu privire la demnitatea omului și responsabilitatea păcătosului pentru propria condamnare, acceptarea finală ca decizie primordială a lui Dumnezeu, care a fost protecția lui Scotus împotriva pelagianismului, a fost respinsă de teologii nominaliști. Această respingere a unei ordini intrinseci a deciziilor în Dumnezeu este complementul filosofic al tezei teologice a unei predestinații *post praevisa merita."* (p. 213). „În timp ce în mod tradițional, în gândirea medievală, bunătatea fusese văzută ca motivația comună a lui Dumnezeu și a celor aleși, accentul nominalist pus pe simplitatea lui Dumnezeu interzicea presupunerea că orice astfel de motivație interioară este predictibilă din partea lui Dumnezeu" (p. 214).

23 William de Ockham, *Ord* . Eu, am murit. 35, întrebarea 3 (*OT* 4, p. 456): „De unde spun că, deși un obiect este anterior altuia atât în natură și perfecțiune, cât și în origine, totuși, înțelegerea unui obiect nu este anterioară înțelegerii unui alt obiect prin nicio prioritate imaginabilă, deoarece este în întregime același, fără nicio distincție imaginabilă." Vedea. Jacob Schmutz, "Un dieu indifferent. La crise de la science divine durant la scholastique moderne", în *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du neoplatonisme au XVIIIe siècle* , ed. O. Boulnois, J. Schmutz și J.-L. Solère, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (Paris, 2002), p. 185-221, la p. 199.

„Creatura însăși este ideea."[985] [986] [987] [988]În același timp, însă, el spune că ideile sunt preconcepute *(praecognitae)?* [5] Pentru a distinge creatura în sine de creatura așa cum este preconceptă de Dumnezeu (ceea ce este important, deoarece aceasta din urmă este prototipul primei), Ockham folosește teoria sa a termenilor conotativi:

> Ideea „termen" semnifică creatura însăși în mod direct *(in recto)* și, de asemenea, „creatura" însăși conotativ-oblic *(in obliquo)* și, pe lângă aceasta, semnifică - cunoașterea divină însăși sau cunoscătorul conotativ-oblic (*in obliquo*). Prin urmare, se poate predica despre creatura însăși că este ideea.2 [6]

Astfel, conotațiile îi permit lui Ockham să introducă o structură acolo unde în realitate nu există structură. În realitate, mai degrabă, există o singură creatură. Cu toate acestea, în funcție de relația pe care o putem construi pentru această creatură, putem distinge creatura de ea însăși.

Cum descrie Ockham cunoașterea umană? Așa cum nu există un capăt intramental în Dumnezeu (Thomas: *verbum,* Scotus: *res in esse intelligibili),* susține el, tot așa cunoașterea umană nu implică un capăt intramental. Ockham descrie acest aspect al cunoașterii umane cel mai pe larg în tratarea sa despre universale, unde spune că „un concept universal este doar actul de a gândi la mai multe obiecte simultan".2 [7] (Strategia tradițională printre scolastici era de a atribui universalelor un mod special de a fi. Procedând astfel, ei căutau să evite „eroarea lui Platon" de a acorda universalelor existența reală - între actul mental real și lucrul din exterior. *Teoria anterioară a fictului a lui Ockham* despre universale era în conformitate cu această strategie.)

5 Suarez despre Cunoașterea Divină

Suarez explică problema cunoașterii creaturilor de către Dumnezeu după cum urmează. Dumnezeu este creatorul tuturor lucrurilor, prin urmare, El trebuie să cunoască fiecare lucru înainte ca acesta să existe - adică, El trebuie să-l cunoască ca

985 Vedea. William de Ockham, *Ord.* Eu, am murit. 35, întrebarea 5, a. 3 (*NOT* 4, p. 489): „Creatura însăși este o idee."

986 Vedea. William de Ockham, *Ord.* Eu, am murit. 35, întrebarea 5, a. 3 (*DIN* 4, p. 490); *Comanda.* Eu, am murit. 35 q. 5 (*DIN* 4, p. 504).

987 Ibidem, I, d. 35, întrebarea 5 (*OT* 4, p. 490): „...Ideea implică însăși creatura în sens direct și, de asemenea, în sens oblic, și, pe lângă aceasta, implică însăși cunoașterea divină sau cunoscătorul în sens oblic. Și, prin urmare, este predicabilă despre creatura însăși, astfel încât este ea însăși o idee, dar nu este predicabilă despre agentul cunoscător sau cunoaștere, deoarece nici cunoașterea, nici cunoscătorul nu sunt o idee, deoarece nu sunt un exemplu." Vedea. Jacob Schmutz, „Un dieu indiferent", p. 195. Pentru teoria conotației a lui Ockham, cf. Gyula Klima, „Semantica și ontologia categoriilor lui Ockham", în *The Cambridge Companion to Ockham,* ed. Paul Vincent Spade (Cambridge, 1999), pp. 118-142.

988 Cf. Paul Vincent Spade și Claude Panaccio, „William de Ockham", *Enciclopedia Stanford de Filosofie* (ediția de toamnă 2011), ed. Edward N. Zalta <http://plato .stanford.edu/archives/fall2011/entries/ockham/> .

fiind posibil. [989]Există, potrivit lui Suarez, trei moduri prin care Dumnezeu poate cunoaște lucrurile: cele prezentate de Toma2 [990]și Scotus,[991 992 993 994 995]și propria sa poziție, care combină punctele forte ale primelor două moduri.

Din punctul de vedere al modului de cunoaștere al lui Thomas, Suarez aprobă ideea că Dumnezeu cunoaște lucrurile în Sine Însuși (adică în esența Sa). Cu toate acestea, Suarez nu vrea să se oprească aici, argumentând că aceasta este, în cele din urmă, doar autocunoaștere. Dumnezeu, potrivit lui Suarez, trebuie să cunoască posibilele nu numai în Sine Însuși, ci și conform propriei lor ființe posibile *(secundum esse proprium possibile).*

Scotus (pe care – conform lui Suarez – îl urmează Ockham, Biel și Auriol)^ la rândul său, are două „cunoștințe" separate *(duplex sciential),* adică Dumnezeu se cunoaște pe Sine însuși și lucrurile separat. Totuși, Suarez nu este mulțumit : „cunoștințele [*scientias*] nu trebuie multiplicate inutil (nici măcar conform rațiunii), dar aici nu există nicio necesitate."" * [4]

Cum arată, așadar, al treilea mod? Suarez folosește o structură cvasi-reflexivă pentru a răspunde la această întrebare. Actul direct în această structură cvasi-reflexivă este actul (sau, ceea ce este același lucru conform lui Suarez, *verbum)* prin care Dumnezeu cunoaște creaturile (reale) (creaturile în Sine), iar actul cvasi-reflexiv este actul prin care Dumnezeu „se vede [1] pe Sine având *verbum* și [2] creaturile fiind reprezentate de *verbum* " (creaturile în sine).

Acum, cercetarea despre posibile reprezintă o inversare a acestei structuri, deoarece presupune că cunoașterea de către Dumnezeu a creaturilor în sine (ca posibile) precede cunoașterea de către Dumnezeu a creaturilor în Sine (ca actuale). Cu alte cuvinte, a vorbi despre posibile implică faptul că acestea sunt posibile în sine, iar dacă vrem să-i acordăm lui Dumnezeu capacitatea de a cunoaște posibilele, atunci nu este suficient să spunem că El vede propria Sa esență și modurile în care ar putea să o imite (calea

989 Despre doctrina posibilităților a lui Suarez, cf. John P. Doyle, „Suarez despre realitatea posibilului", în *Studii complete despre Francisco Suarez sj* (1548-1617), ed. Victor M. Salas (Leuven, 2010), pp. 21-40; Jacob Schmutz, „Science divine et metaphysique chez Francisco Suarez", în *Francisco Suarez: „Das ist der Mann". Omagiu de carte profesorului Salvador Castellote Cubells* (Valencia: Facultatea de Teologie San Vicente Ferrer *[Analecta Valentina* 50], 2004), 347 - 359.

990 Vedea. Suarez, *în divizie. sub.,* 3.2.3-13 (ed. Vivès, vol. 1, p. 196b-200a).

991 Vedea. ibid., 3.2.14-19 (ed. Vivès, vol. 1, p. 200a-201b).

992 Vedea. ibid., 3.2.1 (ed. Vives, vol. 1, p. 196b): „Prin urmare, este de asemenea absolut sigur că Dumnezeu are cunoaștere despre toate lucrurile care pot fi create conform rațiunilor lor proprii și a diferențelor proprii prin care acestea se disting unele de altele, altfel nu le-ar putea produce: Căci dacă nu le-ar cunoaște conform ființei lor proprii posibile, ci numai conform ființei pe care o au în Dumnezeu, aceasta nu ar însemna cunoașterea creaturilor, ci numai pe sine însuși, așa cum am discutat pe larg în pasajul citat din Metafizică *(Dispute despre Metafizică* XXX, s. 15)."

993 Vedea. ibid., 3.2.14 (ed. Vivès, vol. 1, p. 200a).

994 Vedea. ibid., 3.2.16 (ed. Vives 1, p. 200b).

995 Ibid., 3.2.16 (ed. Vivès, vol. 1, p. 200b): „...nu este necesar să multiplicăm științele, chiar și conform rațiunii, fără necesitate, dar aici nu există necesitate."

tomistă). Prin urmare, soluția lui Suarez constă pur și simplu în a permite o astfel de inversare. Iată întreaga explicație:

> *Un alt mod de cunoaștere.* — Despre al treilea mod de cunoaștere a creaturilor în ideile divine sau în însăși cunoașterea. *În primul rând,* considerată direct, această cunoaștere nu poate fi un fel de cunoaștere primă și directă pe care Dumnezeu o are despre creaturi, ci [trebuie să fie] o cunoaștere cvasi-reflexivă; dar aici ne întrebăm cum trebuie înțeles că Dumnezeu formează (ca să spunem așa) o primă noțiune *(notitia)* sau concept și un *verbum* al creaturilor (prin care extindem termenul *„verbum"* la intelectul esențial , pentru a explica problema). *Atunci* este foarte ușor [de explicat] că Dumnezeu, având în Sine un *verbum* al creaturilor, se vede simultan [1] pe Sine având *verbum* și [2] creaturile fiind reprezentate de *verbum.* Dar în mod necesar, trebuie presupus că Dumnezeu, conform rațiunii *(secundum rationem),* procedează mai întâi la cunoașterea și cunoașterea actuală a creaturilor, concepându-le și reprezentându-le în Sine în mod direct. Și aceasta este cunoașterea proprie pe care o tratează Toma și teologii, deoarece, odată cu această cunoaștere postulată, cealaltă [cunoaștere] cvasi-reflexivă este extrinsecă lui Dumnezeu, datorită perfecțiunii Sale eminente, din care El deduce că, dacă există alte lucruri în afară de El *(dum sunt aliquid),* El își cunoaște propria esență și reprezentarea ei la fel de perfect și expres ca și obiectul cunoscut. Și astfel, Dumnezeu, cunoscând creaturile, știe că le cunoaște, la fel cum atunci când Se cunoaște pe Sine Însuși, știe că are cunoaștere despre Sine Însuși. Deci, acest mod de reflecție nu constituie un mod particular de cunoaștere a creaturilor în Sine Însuși: mai ales pentru că reprezentarea verbi *nu* este obiectivă, așa cum am spus mai sus despre viziunea beatifică. [996]Deci există doar o anumită reflecție intim inclusă în cunoașterea anterioară datorită modului perfect de cunoaștere al lui

996 Vedea. ibid., 25.2.31 (ed. Vivès, vol. 1, p. 155a): „Dificultatea cea mai mare în această afirmație constă în faptul că reprezentarea Cuvântului, a conceptului sau a speciei exprimate nu este obiectivă, ci formală: prin urmare, nu este un motiv pentru a cunoaște ca mediu cunoscut, ci doar ca un motiv pentru a cunoaște necunoscutul."

Dumnezeu.[997 998 999]

Prin urmare, Suarez permite inversarea, dar nu amețitor. Mai degrabă, el explică faptul că nu este vorba de o inversare, deoarece cunoașterea lui Dumnezeu *include intim* în sine cunoașterea propriei cunoștințe de către Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care Suarez vorbește despre o „cvasi- reflecție": nu implică de fapt două acte separate.

Pasajul tocmai citat este din tratatul *De divina substantia,* cartea 3 *(De attributis Dei positivis),* capitolul 2 (*De scientia, quam Deus habet de creaturis ut possibilibus).* Capitolul 4 *(An scientia Dei practica sit et causa rerum: ubi de variis nominibus divinae scientiae)* descrie mai detaliat structura cunoașterii lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu, în sine, este „una și cea mai simplă", deși este distinsă de noi în diferite moduri, „după conceptele noastre inadecvate."'''* [7] Suarez propune aici trei diviziuni: (1) cunoașterea lui Dumnezeu (cunoașterea de sine) – cunoașterea creaturilor; (2) cunoașterea vederii *(scientia visions,* care este cunoașterea intuitivă)- cunoașterea înțelegerii simple (*scientia simplicis intelligentiae* , care este cunoașterea abstractivă); și (3) cunoaștere practică - cunoaștere speculativă.* [8] Acum, combinând explicațiile sale despre aceste tipuri de cunoaștere, Suarez întreabă dacă tipul intuitiv sau abstract de cunoaștere a creaturilor este practic, adică cauza lucrurilor. Răspunsul său este:

997 Ibid., 3.2.20 (ed. Vives, vol. 1, pp. 20ib-202a): *„O altă modalitate de a cunoaşte.* — Despre a treia modalitate de a cunoaște creaturile în ideile divine sau în cunoașterea însăși. În primul rând, dacă cineva observă corect, nu poate fi ca prima și directă cunoaștere pe care Dumnezeu o are despre creaturi , ci cel mult ca un reflex: aici, însă, vom întreba cum trebuie înțeleasă, căci Dumnezeu (ca să spunem așa) este prima cunoaștere sau concept și, ca să zic așa, cuvântul creaturilor (extinzând numele cuvântului la intelectul esențial, pentru a explica lucrul). Apoi, faptul că Dumnezeu, având în sine cuvântul creaturilor, vede în același timp că are un astfel de cuvânt și prin el [202a] creaturile sunt reprezentate este foarte ușor: totuși, trebuie neapărat să se presupună că Dumnezeu procedează mai întâi conform rațiunii la cunoașterea și cunoașterea actuală a creaturilor, concepându-le și reprezentându-le direct în sine. Și aceasta este cunoașterea proprie despre care tratează Sfântul Toma și teologii, deoarece aceasta fiind postulată, cealaltă este ca un reflex extrinsec lui Dumnezeu, în raport cu tot ceea ce cunoaște, datorită perfecțiunii Sale eminente, din care El, în timp ce acestea sunt ceva, are de unde să cunoască propria Sa esență și reprezentarea ei la fel de perfect și expres ca un obiect cunoscut: și astfel Dumnezeu, cunoscând creaturile, știe că le cunoaște, așa cum cunoscându-Se pe Sine Însuși, știe și că are cunoaștere despre Sine Însuși. Prin urmare, acest mod de reflecție nu constituie o modalitate particulară de a cunoaște creaturile în sine: mai ales pentru că reprezentarea cuvântului nu este obiectivă, așa cum am spus mai sus despre viziunea beatifică. Prin urmare, aceasta este doar o anumită reflecție profund inclusă în cunoașterea anterioară datorită modului perfect de a-L cunoaște pe Dumnezeu."

998 Cf. ibid., 3.4.1 (ed. Vivès, vol. 1, p. 206a): „Deși cunoașterea divină este una și foarte simplă în sine, totuși, datorită multitudinii lucrurilor care se încadrează sub ea și a diverselor funcții care pot fi luate în considerare în ea, ea este distinsă de noi în diverse moduri, în funcție de conceptele noastre inadecvate, astfel încât să o putem considera în felul nostru."

999 Cf. ibid., 3.4.1-3 (ed. Vivès, vol. 1, p. 206a-20yb).

> Din aceasta, este clar și dacă „a fi cauză a lucrurilor" aparține cunoașterii simplei înțelegeri *[scientia simplicis intelligentiae]* sau cunoașterii vederii *[scientiavisionis]*. Deoarece „a fi cauză prin calea artei [*per modum artis]"* se aplică cunoașterii, în măsura în care este cunoașterea simplă înțelegere, aplicată de voință. Deoarece, din sine, are doar proprietatea de a fi cauză, ca în primul act, sau de a fi parte a cauzei *[cauzativă],* și are această proprietate și în ceea ce privește acele posibile care nu vor fi niciodată. Dar faptul că este o cauză actuală i se aplică numai prin voința care o folosește. Dar cauzalitatea sa este considerată ca precedând cunoașterea vederii *[praeintelligitur ante scientiam visio nis],* deoarece această cunoaștere vede lucrurile ca fiind deja făcute sau ca fiind în viitor.[1000]

Prin urmare, vedem următoarele. Acea cunoaștere care este cauza lucrurilor trebuie să fie o cunoaștere a creaturilor ca posibile, deoarece trebuie să le precede pe creaturile însele. Astfel, cunoașterea descrisă aici este aceeași cunoaștere ca în Capitolul 2 (citat mai sus). Suarez susține că este o cunoaștere abstractă - ceea ce este clar, deoarece alternativa (adică cunoașterea intuitivă) consideră lucrurile „conform existenței lor actuale cu toate condițiile de existență" - o definiție care nu exclude lucrurile viitoare în general (așa cum și lucrurile viitoare pot fi considerate conform existenței lor actuale, cel puțin de către Dumnezeu), dar exclude posibilele ca posibile. [1001]Mai mult, această cunoaștere abstractă este considerată ca precedând *(praeintelligitur)* cunoașterea intuitivă (știința vederii) pe care Dumnezeu o are despre creaturi. Aceasta confirmă explicația din Capitolul 2, în care ordinea actului direct și a cvasi-reflecției a fost inversată pentru a face inteligibilă pentru noi cunoașterea lui Dumnezeu despre posibile.

Să rezumăm acum poziția lui Suarez cu privire la cunoașterea creaturilor de către Dumnezeu . În primul rând, există o singură cunoaștere (directă) prin care Dumnezeu cunoaște creaturile și pe Sine Însuși (deci nu există multiplicarea cunoașterilor - împotriva lui Scotus). În al doilea rând, Dumnezeu cunoaște creaturile nu numai în Sine Însuși, ci și în ele însele (împotriva lui Toma).

> Ultimul punct merită dezvoltat, deoarece Suarez are o înțelegere particulară a ideii lui Thomas despre „Dumnezeu cunoscând creaturile în Sine". Pentru Thomas, *verbum* în care Dumnezeu vede creaturile este ca o imagine - o reprezentare obiectivă care conține similitudini ale lucrurilor care urmează să fie create. Pentru Suarez, însă, *verbum* este identic cu actul gândirii și este, prin urmare, o reprezentare formală, adică actul de reprezentare. [1002]Prin urmare, a cunoaște creaturile în Sine înseamnă

1000 Ibid., 3.4.15 (ed. Vivès, vol. 1, p. 209b): „De aici este clar și dacă a fi cauza lucrurilor este potrivit științei inteligenței simple sau vederii. Căci a fi cauza o are prin artă, așa cum este știința inteligenței simple aplicată de voință. Căci o are numai de la sine, aceea de a fi cauză ca și cum ar fi în prim act, adică cauzatoare, ceea ce o are și despre lucrurile posibile, care nu vor fi niciodată. Dar faptul că este cauză în act, nu o are fără aplicarea voinței, ci cauzalitatea sa este preinteligibilă înainte de știința vederii, căci aceasta vede lucrurile ca fiind deja făcute sau viitoare."

1001 Ibid., 3.4.12 (ed. Vivès, vol. 1, p. 206b).

1002 Vezi citatul de mai sus *(„Un alt mod de cunoaștere ...*"), p. 325

că Dumnezeu are în Sine un act de înțelegere care se termină prin creaturi. Cu toate acestea, deoarece creaturile sunt doar obiectele secundare ale acestui act, în timp ce esența divină este obiectul său principal, acest act nu îndeplinește cerința lui Suarez de cunoaștere a creaturilor în sine. Doar o cvasi-reflecție, în care Dumnezeu își cunoaște separat înțelegerea și obiectul înțelegerii Sale, îndeplinește această cerință. Prin urmare, trebuie să ne gândim la această cvasi-reflecție ca precedând actul direct al gândirii.

Prin urmare, Suarez redefinește întreaga problemă. Pentru Scotus, problema este că Dumnezeu trebuie să cunoască lucrurile înainte de a le crea, deoarece creația trebuie să aibă loc într-un mod atent. Această cunoaștere, însă, nu poate face parte din autocunoașterea lui Dumnezeu (așa cum sugerează Toma), deoarece nu ar permite o separare adecvată între intelectul care prezintă posibilitățile voinței și voința care alege ce să facă. Suarez este, în general, mai înțelegător față de Toma, dar vede problemele pe care Scotus le subliniază. În plus, el vede că soluția lui Toma nu este foarte dinamică, deoarece esența lui Dumnezeu este imuabilă . Suarez (dacă îmi permiteți să speculez) căuta o soluție care să permită libertatea umană și, în același timp, să asigure rolul lui Dumnezeu în provocarea acțiunilor umane.

Astfel, „cvasi-reflecția" lui Suarez în Dumnezeu oglindește nu doar cunoașterea perfectă de sine a lui Dumnezeu, ci și modul nostru de a gândi despre cunoașterea lui Dumnezeu și (spre deosebire de soluția nominalistă) oferă o modalitate de a combina cele două - sau, mai degrabă, de a explica deplasările care trebuie să aibă loc în mod necesar atunci când ne gândim la Dumnezeu. De exemplu, cunoașterea de sine a lui Dumnezeu este simultană, dar, conform înțelegerii noastre, reflecția are loc după actul direct. Prin urmare, cunoașterea posibilelor, pe care, potrivit lui Suarez, o putem atribui lui Dumnezeu doar ca un fel de cunoaștere reflexivă, este ulterioară cunoașterii directe a lui Dumnezeu. Totuși, acest lucru nu ne împiedică să spunem că, pentru Dumnezeu, este anterioară cunoașterii Sale directe.

6 Suarez despre inteligența umană

Explicația lui Suarez asupra intelectului uman urmează îndeaproape explicația sa asupra intelectului divin. Trebuie să ne amintim că intelectul divin, conform lui Suarez, este caracterizat în esență de o relație directă între actul gândirii și un lucru exterior. Cvasi-reflecția care urmează (și se crede că precede) acest act direct are pur și simplu scopul de a explica modul în care Dumnezeu cunoaște posibilele, în ciuda faptului că nu există un punct terminus intramental în afară de act. (Suarez va spune chiar mai târziu că cvasi-reflecția este „necesară nu în primul rând datorită cauzalității, ci datorită perfecțiunii

infinite a acestei cunoașteri").[1003] [1004] [1005]Vom vedea că o astfel de relație directă între actul gândirii și un lucru exterior este, de asemenea, trăsătura centrală a explicației lui Suarez asupra intelectului uman (cel puțin în cazul unei intelecturi corecte și adecvate).

Pe vremea lui Suarez, terminologia utilizată în discuțiile despre concepte devenise mai tehnică. O astfel de distincție era deosebit de comună (așa cum o spune Suarez), și anume distincția dintre conceptul formal *(conceptus formalis)* și conceptul obiectiv *(conceptus obiectivus).4* Cu toate acestea, existau diferențe semnificative între autori, și mai ales între diferitele școli, în ceea ce privește definițiile lor. Pentru tomiști, conceptul formal este *verbum,* adică o calitate intramentală care reprezintă lucrul din exterior *în mod obiectiv* (ca o imagine), iar conceptul obiectiv este lucrul din exterior cu denumirea extrinsecă de „a fi gândit". Pentru scotiști, pe de altă parte, conceptul formal este actul gândirii, adică o reprezentare formală, iar conceptul obiectiv este lucrul în ființă obiectivă, adică capătul direct al acelei reprezentări formale. Pentru nominaliști, în plus, conceptul formal este actul gândirii, adică o reprezentare formală (ca scotiștii), iar - conceptul obiectiv este lucrul din exterior cu denumirea extrinsecă de „a fi gândit" (ca tomiștii).44

Cum abordează Suarez acest context? El definește conceptul formal ca fiind „actul în sine sau (ceea ce este același lucru) *verbum* prin care intelectul concepe un lucru sau o natură comună".45 [Prin] urmare, *verbum* nu este „ obiectul apropiat, în care lucrul reprezentat este cunoscut", adică nu este *mediul in quo, așa* [cum] cred tomiștii.46 În comentariul său *la De anima* , Suarez spune mai precis că actul de cunoaștere și *verbum* sunt în realitate identice și distincte doar modal, deoarece actul are două moduri: producția *(actio intellectus)* și calitatea produsă sau terminusul producției (*verbum*).

Mai mult, conceptul obiectiv este definit ca „acel lucru sau natură care este cunoscută sau reprezentată în mod propriu și imediat prin conceptul formal".47 [Aici] , Suarez se distanțează de modul scotist de a descrie conceptul obiectiv ca lucrul aflat într-un mod special de a fi (*esse obiectivum, esse intelligibile):* „Conceptul obiectiv *(conceptus obiectivus),* dacă este complet propriu și adecvat lucrului..., nu se distinge de lucrul în sine".48 [Prin] urmare, „a fi obiectiv în intelect" este doar o denumire extrinsecă a acelui lucru.

Suarez își încheie descrierea distincției dintre conceptele formale și cele obiective

1003 Vedea. Suarez, *DM* 25.1.36 (ed. Vivès, vol. 25, p. 909): „...căci în Dumnezeu acea cvasi-reflecție este întotdeauna necesară, nu atât din cauza cauzalității, cât din cauza perfecțiunii infinite a acelei științe, care nu poate fi atât de limitată la un obiect, fără a se privi intrinsec pe sine sub toată rațiunea și reprezentarea."

1004 Vedea. Suarez, *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 64): „Trebuie mai întâi să presupunem că există o distincție comună între conceptele formale și cele obiective."

1005 Distincția dintre conceptul formal și conceptul obiectiv, precum și soarta acesteia între secolele al XIV-lea și al XVII-lea, sunt analizate în detaliu de J. Schmutz în lucrarea sa nepublicată „La migration des concepts. La distinction entre concept formel et concept objectif au croisement des scolastiques parisienne et espagnole", care mi-a fost oferită cu amabilitate de către autor în 2002. Cf. M. Renemann, *Gedanken als Wirkursachen. Francisco*

prin numirea diferențelor dintre cele două. Prima diferență , potrivit lui Suarez, este că „un concept formal este întotdeauna un lucru adevărat și pozitiv (*adică* o ființă reală) și, în cazul creaturilor, o calitate inerentă minții", în timp ce un concept obiectiv poate fi și o ființă a rațiunii (ca o privațiune).49 [A] doua diferență este că „un concept formal este întotdeauna un lucru singular și individual", în timp ce un concept obiectiv poate fi și „un lucru universal sau combinat (*confusus)* și comun (de exemplu, omul, substanța și așa mai departe)".50 [Cel] mai comun concept este conceptul de ființă, care cuprinde toate

Suarez zurgeistigen Hervorbringung (Amsterdam-Philadelphia, 2010), pp. 108-113, unde examinez interpretarea lui Schmutz a versiunii lui Suarez a acestei distincții.

45 Vedea. *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 64): „...un concept formal se numește actul în sine sau (ceea ce este același lucru) cuvântul prin care intelectul concepe un lucru sau o rațiune comună..."

46 Vedea. ibid., 25.1.37 (ed. Vivès, vol. 25, p. 909): „...mulți consideră cuvântul minții o calitate distinctă de actul de a cunoaște, subordonată cunoașterii, ca obiect apropiat în care lucrul reprezentat este cunoscut. Această opinie despre cuvântul minții este falsă."

47 Vedea. ibid., 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „Un concept obiectiv este acel lucru, sau rațiune, care este cunoscut sau reprezentat în mod corespunzător și imediat printr-un concept formal."

48 Vedea. ibid., 25.1.29 (ed. Vivès, vol. 25, p. 907): „...un concept obiectiv, dacă este în întregime propriu și adecvat lucrului..., nu se distinge de lucrul în sine."

49 Vedea. Capitolul 10 al volumului de față: Daniel D. Novotny, „Suarez despre ființele raționale".

50 Vedea. Suarez, *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „De unde rezultă diferența dintre conceptum formalem et obiectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis real beings, și aceasta este și ocazia pentru Suarez de a descrie distincția dintre conceptul formal și cel obiectiv în *DM* 2. [51] Dar în cazul care se află în centrul acestui capitol - adică, cunoașterea lucrurilor singulare - conceptul obiectiv este tocmai acel lucru.

Pe scurt, Suarez renunță la ideea tomiștilor despre *verbum* ca reprezentare obiectivă și subscrie la ideea scotiștilor despre actul gândirii ca reprezentare formală. Cu toate acestea, el respinge premisa scotiștilor conform căreia reprezentarea formală are nevoie de un punct terminus intramental și, în schimb, identifică „conceptul obiectiv" și „lucrul exterior".

Rezultatul este o teorie a conceptelor care seamănă foarte mult cu soluția nominalistă (din cauza lipsei unui capăt intramental). Cu toate acestea, Suarez merge dincolo de această soluție, deoarece cvasi-reflecția în Dumnezeu își are și corespondentul în om, sub forma unei „reflecții doar implicite și virtuale pe care fiecare act al minții o include în sine și care este motivul pentru care se spune că actul se cunoaște pe sine ca instrument *(ut quo)"* sau „este cunoscut prin tendința sa către obiect *(per modum tendentiae adobiectum)".* [52] Suarez explică reflexia virtuală în tratarea sa despre cauzalitatea exemplară (*DM* 25), unde respinge relatarea tradițională a producției de artă ca proces în care ceva (fie că este vorba de un lucru din exterior, fie de o preconcepție) este imitat. [53] Pentru Suarez, actul gândirii în sine („conceptul formal practic al lucrului care se realizează")54 [este] exemplarul, iar cauzalitatea sa constă în a fi „o lumină care merge înainte, arătând calea, modul și capătul"

o calitate inerentă minții, dar obiectivitatea nu este întotdeauna un lucru cu adevărat pozitiv; Căci uneori concepem privațiuni și alte lucruri care sunt numite entități ale rațiunii, deoarece acestea nu au ființă decât obiectiv în intelect. De asemenea, un concept formal este întotdeauna un lucru singular și individual, deoarece este un lucru produs de intelect și inerent acestuia; „Un concept obiectiv poate fi uneori într-adevăr un lucru singular și individual, în măsura în care poate fi obiectat minții și conceput printr-un act formal, dar adesea este un lucru universal sau confuz și comun, așa cum este omul, substanța și altele asemenea."

51 Vedea. Capitolul 4 al volumului de față: Rolf Darge, „Suarez despre metafizică".

52 Vedea. Suarez, *DM* 25.1.39 (ed. Vivès, vol. 25, p. 910): „Atunci nu este necesar ca exemplarul să fie cunoscut ca un obiect care, ci este suficient ca acesta să fie cunoscut implicit și prin intermediul unei tendințe către obiect într-un fel, doar prin acea reflecție implicită și virtuală pe care orice act al minții o include în sine, drept care se spune că este cunoscut prin sine însuși ca ceea ce, deși nu este cunoscut ca ceea ce."

53 Vedea. ibid., 25.1.41 (ed. Vivès, vol. 25, p. 910): „...acea expresie adevărată, aceea că artistul, privind modelul, lucrează imitând-o, nu trebuie luată cu toată corectitudinea ei."

54 Vedea. ibid., 25.1.27 (ed. Vivès, vol. 25, p. 907): „[Exemplar este] conceptul formal în sine, lucrul practic care trebuie făcut."

„al operației" *(lumen, quod praeit ostendit viam et modum, ac terminum operations)*^ Aceasta necesită un fel de mecanism care să asigure că artistul deține controlul asupra procesului. Pentru Suarez, aceasta înseamnă că exemplarul trebuie cunoscut într-un fel, iar cu cât este mai bine cunoscut, cu atât cauzalitatea este mai perfectă.5 [6] Acest lucru se realizează printr-o reflecție virtuală.5 [7]

7 Concluzie

După cum putem vedea, strategia principală a lui Suarez este de a permite o cunoaștere sau o cogniție care este simultan directă și reflexivă. Voi explica acest lucru separat pentru Dumnezeu și pentru om.

Nu există nicio îndoială că Dumnezeu cunoaște posibilele. Problema cu aceasta este că, conform înțelegerii normale, „a cunoaște" implică faptul că obiectul precede cunoașterea. Dar dacă posibilele „există" (într-un anumit sens) înainte de cunoașterea lor de către Dumnezeu, cum poate fi Dumnezeu încă numit independent? Acesta este motivul pentru care tomiștii spun că Dumnezeu nu cunoaște posibilele în sine, ci în Sine Însuși - deoarece El este cauza lucrurilor, iar efectele sunt conținute în cauza lor (ca posibile). Din nou, apare o problemă: posibilele sunt atunci premise pentru ca voința lui Dumnezeu să ia o decizie prudentă. Aceasta înseamnă că trebuie să precede cauzalitatea eficientă (exemplar) a lui Dumnezeu - dar această condiție nu este îndeplinită de posibilele care sunt cunoscute doar în Dumnezeu ca fiind cauzate de ele ·

Suarez pornește de la cunoașterea divină, care este în primul rând cunoaștere de sine, dar include în mod eminent cunoașterea a tot ceea ce este inteligibil.5 [9] Cu toate acestea, cunoașterea divină nu se oprește aici:

55 Vedea. ibid., 25.2.2028.

56 Vedea. ibid., 25.1.31 (ed. Vivès, vol. 25, p. 908): „pentru ca [un exemplu] să cauzeze, trebuie să fie cunoscut într-un fel sau altul, și cu cât este cunoscut mai perfect, cu atât va cauza mai perfect, toate celelalte lucruri fiind neschimbate."

57 Am tratat pe larg *DM* 25 în disertația mea, *Gedanken als Wirkursachen. Francisco Suarez zur geistigen Hervorbringung* (Amsterdam-Philadelphia, 2010) și în lucrarea mea „The Mind's Focus as an Efficient Cause. Francisco Suarez's Re-interpretation of the Traditional Understanding of the Idea", *American Catholic Philosophical Quarterly* 84 (2010): 693-710.

58 Conform lui Jacob Schmutz („Un dieu indifférent"), dezbaterea din secolul al XVII- lea este marcată de această dilemă sau, mai degrabă, de o luptă între cei care vor să păstreze un „Dumnezeu care, prin cunoașterea sa, este cauza lucrurilor" (p. 185) și cei pentru care Dumnezeu este „un simplu spectator indiferent al *Marelui Teatru al Lumii"* (p. 219). Din păcate, aceasta înseamnă că Suarez, cel puțin din punct de vedere istoric, nu a avut prea mult succes în efortul său de a găsi o cale de ieșire din dilemă.

59 Cf. *DM* 30.15.22 (ed. Vivès, vol. 26, p. 176): „...Deus est infinitus intellectus; ergo habet vim cognosci omnia intelligibili." Mă întreb cât de important este să spunem că Creaturile lui Dumnezeu nu trebuie create conform „ființei lor eminente" pe care o au în Dumnezeu, ci conform „ființei formale" pe care o primesc în ele însele. Prin urmare, cunoașterea lor conform ființei eminente, dacă ar rămâne acolo și nu ar continua spre ființa formală, nu ar fi utilă pentru producerea lor. Prin urmare, Dumnezeu cunoaște creaturile posibile în mod natural și în ele însele. [60]

În acest pasaj, Suarez nu oferă cu adevărat o soluție. Mai degrabă, el formulează o cerință: trebuie să existe o tranziție de la posibilele cunoscute de Dumnezeu în Sine Însuși la posibilele cunoscute de Dumnezeu în sine, cu alte cuvinte, o tranziție de la cunoașterea directă la cunoașterea reflexivă [61] Dar, în loc să explice exact cum funcționează acest lucru, Suarez doar indică simplitatea lui Dumnezeu. Nu trebuie să se întâmple absolut nimic, deoarece „cunoașterea lui Dumnezeu este în cel mai eminent mod, în același timp directă și reflexivă."*' [2] Astfel, ambele tipuri de cunoaștere sunt identice și există simultan!

În lumina acestui argument, chiar și faptul că Dumnezeu cunoaște posibilele în sine sau faptul că cunoașterea Sa este terminată de creaturi „nu implică în această cunoaștere nicio dependență de creatură, ci doar o reprezentare eminentă și intelectuală pe care ne bazăm o denominațiune sau o relație de rațiune conform căreia spunem că această cunoaștere este terminată de un astfel de obiect."* [3]

Poziția lui Suarez asupra intelectului uman nu poate fi rezumată foarte ușor. Pe de o parte, el spune clar că fiecare act mental include în sine o

Cunoașterea, la acest nivel, este despre Sine Însuși sau despre alte lucruri. La urma urmei, actul și punctul terminus sunt identice pentru Suarez, așa cum am văzut mai sus. Prin urmare, poate că punctul de plecare al lui Suarez este pur și simplu (actul de) cunoaștere al lui Dumnezeu.

60 Vedea. ibid., 30.15.23 (ed. Vivès, vol. 26, p. 177): „În cele din urmă, întrucât creaturile nu trebuie condamnate după ființa eminentă pe care o au în Dumnezeu, ci după ființa formală pe care o primesc în ele însele, cunoașterea lor după ființa lor anterioară, dacă ar rămâne în ea și nu ar trece la o ființă ulterioară, nu ar putea ajuta în niciun fel la producerea lor; prin urmare, Dumnezeu cunoaște creaturile

posibile formal și în ele însele."

61 Vezi citatul de mai sus *(„Un alt mod de cunoaștere* ..."), p. 325.

62 Vedea. Suarez, *DM* 30.15.21 (ed. Vivès, vol. 26, p. 176): „...cunoașterea divină este în mod eminent simultan directă și reflexivă."

63 Vedea. ibid., 30.15.26 (ed. Vives, vol. 26, p. 178): „...se neagă că vreo imperfecțiune poate fi presupusă sau urmată din faptul că Dumnezeu cunoaște creaturile în sine în modul deja explicat sau din faptul că cunoașterea lui Dumnezeu, în același sens, se termină în creaturi. Deoarece această terminare nu postulează nicio dependență a acelei cunoașteri de creatură, ci doar o reprezentare eminentă și intelectuală, pe care ne bazăm denumirea sau relația rațiunii, conform căreia spunem că cunoașterea se termină într-un astfel de obiect." reflecție virtuală prin care actul este cunoscut ca instrument. (Trebuie menționat că există diferențe individuale în ceea ce privește claritatea oferită de reflecția virtuală.) Aceasta înseamnă că fiecare act mental este în același timp direct și reflexiv, ceea ce este similar cu ceea ce spune despre cunoașterea lui Dumnezeu. Diferența constă în faptul că Dumnezeu își înțelege cunoașterea nu doar ca pe un instrument , ci și conform reprezentării acesteia, cunoscând astfel lucrurile reprezentate în sine.

Importanța reflecției virtuale este subliniată și mai mult de faptul că Suarez o folosește pentru a explica cum un act de voință poate fi în sine voluntar:

> Actul care este prin sine și *intrinsec* voluntar nu este propriu-zis obiectul sau efectul actului prin care este realizat, deoarece este voluntar prin sine și nu este propriu-zis obiectul sau efectul său. Mai degrabă, are un alt obiect la care vizează în mod direct și este efectul potenței prin care este provocat. Prin urmare, este voluntar doar printr-o reflexie virtuală, pe care o include în sine și se numește „voit" ca act, nu ca obiect.[1006]

Astfel, se poate spune că abilitatea actului de a se reflecta asupra sa este un element important al concepției lui Suarez despre sufletul intelectual.[1007]

Fie cum ar fi, se pare că Suarez nu explorează cu adevărat consecințele sistematice ale reflecției virtuale asupra domeniului conceptelor speculative. Explicațiile sale privind acest domeniu apar doar în treacăt, în timp ce subiectul principal este producția de artă (concepte practice). Aici, pot doar specula. Scopul principal al

1006 Cf. ibid., 19.5.17 (ed. Vivès, vol. 25, p. 716): „Dar, într-adevăr, un act care, prin sine, este intrinsec voluntar nu este comparabil ca propriul său obiect sau efect cu actul pentru care este voluntar, deoarece este voluntar în sine și nu este propriu-zis obiectul sau efectul său; prin urmare, are un alt obiect spre care tinde direct și este efectul puterii din care este provocat și este voluntar doar printr-o anumită reflexie virtuală pe care o include în sine; de aceea, se spune de obicei că este voit prin act, nu prin obiect" (sublinierea mea). Alte exemple în care actul de voință este descris în acest fel sunt: *De vol. și invol,* 1.1.2 și 5 (ed. Vivès, vol. 4, p. 160 a și b) și *De gratia Dei,* 5.16.9 (*De auxilio efficacigratiae Dei)* (ed. Vivès, vol. 8, p. 468 ab).

1007 Acest lucru este confirmat de faptul că atenția sufletului nu este nimic separat de acte. Însă, pentru a controla atenția, sufletul ar avea nevoie de un anumit fel de cunoaștere a direcției în care sunt îndreptate actele sale; vezi capitolul 8 al volumului de față (Simo Knuuttila, „Psihologia lui Suarez").

reflecției virtuale este de a crea o transparență asupra procesului cognitiv și de a face vizibil ce tip de instrument cognitiv (ce fel de concentrare mentală) oferă acces la obiectul cunoscut. Aceasta depășește cu mult auto-transparența minții la Descartes, deoarece include procesul cognitiv până la lucru. Credibilitatea conceptelor mele nu se datorează doar unui zeu veridic care mi-a creat intelectul în așa fel încât acesta să reprezinte lucrurile corect (în majoritatea cazurilor). Mai degrabă, actul gândirii include o reflecție asupra sa însuși prin care își cunoaște tendința către obiectul real. Dar pentru aceasta, Suarez trebuie să scape de terminusul intramental, deoarece cu un terminus intramental, autoreflecția actului ar putea face cunoscută doar relația actului cu terminusul, nu și relația cu lucrul.

Prin concentrarea sa asupra aspectului practic (producția artistică, libertatea voinței), Suarez subliniază rolul omului în modelarea cursului lumii. Acest lucru este confirmat de faptul că reflecția virtuală, sau autodeterminarea voinței, este exact punctul în care omul și Dumnezeu lucrează împreună, deoarece această autodeterminare este în același timp determinarea de către Dumnezeu a voinței omului, ceea ce tomiștii numesc în mod fals *praedeterminatio physica.*[66] În acest sens, „nu este absurd să spunem că acțiunea (imanentă) a creaturii este și acțiunea (trecătoare) a lui Dumnezeu" .[67]

66 Vedea. *De Gratia Dei,* 5.16.9 *(Despre ajutorul eficient al harului lui Dumnezeu)* (ed. Vivès, vol. 8, p. 468b): „Așadar, atunci când voința este determinată liber să vrea sau să iubească, determinarea liberă nu este ceva anterior acțiunii de a iubi însăși, ci pentru că acțiunea de a iubi însăși este voluntară, ea este prin ea însăși o determinare formală a voinței în al doilea act, înaintea căreia nu precede nicio altă determinare în primul act, așa cum am arătat; nici nu este necesară o altă determinare prealabilă în al doilea act, deoarece altfel ar continua la infinit și pentru că o astfel de determinare este făcută în cel mai suficient mod prin acțiunea voluntară însăși, așa cum am declarat și în Cartea 3, Capitolul 42; și astfel acea determinare nu este o acțiune virtuală, ci una formală, nedistinsă de acțiunea de a consimți sau de a iubi însăși, ci este ea însăși voluntară prin ea însăși și include o anumită reflecție virtuală. Prin urmare, este numită pe nedrept predeterminare în ceea ce privește aceeași voință, deoarece nu precede în niciun fel determinarea sa în timp sau natură, așa cum am observat deja." Acest pasaj este din a doua parte a *Tractatus de gratia Dei a lui Suarez,* care conține cărțile despre ajutorul oferit de har *(auxilia gratiae;* cărțile III-V ale *Tractatus de gratia Dei,* completând acum volumul 8 complet al ediției Vivès). Publicarea acestei părți în timpul vieții lui Suarez a fost împiedicată de o interdicție generală de publicare pe tema *auxilia gratiae.* Abia în 1651, trei librari din Lyon (Philippe Borde, Laurent Arnaud și Claude Rigaud) au publicat lucrarea, în ciuda rezistenței ordinului iezuit, a Papei și a regelui Franței. Vedea. Raoul de Scoraille, sj, *François Suarez* (Paris, 1912-1913), voi. 2, pp. 392-398.

67 Cf. Francisco Suarez, *Opusculum de concursu, motione et auxilio Dei (On concursu Dei cum voluntate),* 1.15.8 (ed. Vivès, vol. 11, p. 80a): „...în care nu este nimic absurd, dacă spunem că însăși acțiunea creaturii este și acțiunea lui Dumnezeu; deoarece acțiunea nu este altceva decât lucrul așa cum purcede de la agent sau dependența efectului de agent: și acea acțiune are această rațiune, tot în raport cu Dumnezeu."

CAPITOLUL 14

Între tomism și scotism

Francisco Suárez despre analogia ființei

Victor Salas

1 Introducere

La începutul lucrării sale *Dogmatică bisericească,* Karl Barth identifică în mod (in)faimos *analogia entis* drept „invenția anticristului" și principalul motiv al incapacității sale de a deveni catolic.1 În timp ce majoritatea teologilor catolici ar respinge, fără îndoială, caracterizarea analogiei de către Barth ca fiind puțin mai mult decât o diatribă hiperbolică ' recunoașterea de către Barth a centralității analogiei în tradiția intelectuală catolică este mai mult decât perspicace. Cel mai probabil, îndreptându-și afirmația către Erich Przywara2 [și] , într-o măsură mai mică, Hans Urs von Balthasar3 - ambii interlocutori catolici ai teologului protestant - critica lui Barth la adresa analogiei merge mult dincolo de contemporanii săi din secolul al XX-lea, contestând schemele filosofico-teologice ale gânditorilor care se întind până în Evul Mediu și Renaștere. Indicând rolul pe care analogia l-ar juca în acele perioade, cu secole înainte de *Dogmatică* , Tommaso de Vio Gaetanus (1469-1534), mai cunoscut sub numele de Cajetan, a scris că fără cunoașterea analogiei „nimeni nu ar putea învăța metafizica, iar multe erori în alte științe provin din ignorarea acesteia".4 [Operând] într-un mediu mult diferit de cel al lui Barth, discuțiile medievale și baroce despre analogie au avut propriul set de interlocutori, în special tomiști și scotiști, aceștia din urmă urmându- [l] pe maestrul lor, John Duns Scotus, care contestase direct - posibilitatea semantică a analogiei.5

1 Cf. Karl Barth, *Dogmatica Bisericii: Doctrina Cuvântului lui Dumnezeu* (Edinburgh, 1995), vol. 1.1, p. xiii: „Consider *analogia entis* ca fiind invenția Anticristului și cred că din cauza ei este imposibil să devii vreodată romano-catolic, toate celelalte motive pentru a nu face acest lucru fiind, în opinia mea, mioape și banale."

2 Cea mai importantă lucrare a lui Erich Przywara dedicată subiectului analogiei este cunoscută sub titlul de *Analogia Entis: Metaphysik* (München, 1932).

3 Von Balthasar a purtat un dialog constructiv cu Barth pe tema analogiei în propria sa lucrare, *The Theology of Karl Barth* (New York, 1971).

4 Vedea. Cajetan, *Despre analogia numelor,* cca. 1, ed. N. Zammit (Roma, 1934), p. 3: „Într-adevăr, cunoașterea ei este atât de necesară încât fără ea nimeni nu poate învăța metafizica, iar multe erori în alte științe provin din ignorarea ei."

5 Joshua Hochshild, *Semantica analogiei: Recitirea lucrării lui Cajetan* Despre analogia numelor (Notre Dame, 2010), p. 79. Pe scurt, provocarea scotistă provine din înțelegerea

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 015

În acest sens, Francisco Suarez era, de asemenea, profund conștient de provocarea pe care Duns Scotus și discipolii săi o ridicaseră oricărei gândiri metafizice și teologice care pretindea să procedeze pe linii neunivoce, o provocare la care metafizicianul iezuit ar fi trebuit să răspundă dacă ar fi vrut să-și ridice propriul proiect metafizic, care depinde în mare măsură de analogie. La fel ca scotiștii, preocuparea lui Suarez pentru unitatea conceptului de ființă este clară în disputele de deschidere ale lucrării sale *Disputationes metaphysicae.* În elaborarea proiectului său metafizic, Suarez identifică mai întâi ființa în măsura în care este ființă reală (*ens inquantum ens reale)* [6] ca obiect adecvat al metafizicii și, ulterior, investighează ființa așa cum este cunoscută prin intermediul conceptului comun obiectiv de ființă, un concept, insistă el, care este cel mai simplu *(simplicissimus)* și absolut unificat . [7] În același timp, și oarecum paradoxal, metafizicianul iezuit neagă că acest concept absolut unificat este univoc și, apropiindu-se de poziția tomismului, insistă că este analogic. [8] Juxtapunerea unității și diversității-diferenței în cadrul analogiei reprezintă o provocare serioasă pentru Suarez și creează tensiuni în chiar miezul sistemului său metafizic, tensiuni de care el însuși este conștient: [9]

metafizica, așa cum o consideră atât el, cât și tomiștii, drept „știință". Totuși, pe măsură ce orice știință (aristotelică) se desfășoară silogistic, trebuie îndeplinite cerințele argumentării silogistice, printre care se numără și necesitatea unui termen mediu univoc. Analogia, se pare, intră sub incidența echivocului , care, așa cum o vede Scotus, compromite caracterul științific al metafizicii. Calea sa de ieșire din această dilemă este conceptul univoc de ființă.

6 *DM* 1.1.26 (ed. Vivès, vol. 25, p. 11): „Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae". Toate referințele la *Disputationes metaphysicae (DM)* vor fi preluate din ediția Parisian Vivès, cu volumul și numărul paginii citate între paranteze.

7 Vedea. *DM* 2.1.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 68): „De aceea și conceptul de a fi, nu doar unul, ci și cel mai simplu, se spune că este astfel încât rezoluția finală a restului să se găsească în el..." Cf. ibid., 2.1.11 (ed. Vivès, vol. 25, p. 69): „...acest concept [de a fi] este în sine foarte simplu, atât din punct de vedere obiectiv, cât și formal."

8 Locurile *clasice* pentru discuțiile lui Suarez despre analogie sunt *DM* 28,3 și 32,2.

9 Din punctul de vedere al lui Jean-Luc Marion, aceste tensiuni fac, în cele din urmă, ca poziția lui Suarez să fie auto-contradictorie . Doctrina analogiei a lui Suarez, susține Marion, își „mută de fapt centrul de greutate" către univocitate. Vezi Marion, *Despre teologia albă a lui Descartes: Analogie, crearea adevărurilor eterne și fundament* (Paris, 1991), p. 96: „Această capodoperă suferă însă de un defect: contradicția sa internă, care o face de neconceput; și nu poate decât să alunece acolo unde o duce centrul său de greutate, spre univocitate. Această tendință, Suarez o recunoaște, de altfel." Cf. EJ Ashworth, „Suarez despre analogia ființei: câteva context istoric", *Vivarium* 33.1 (1995): p. 50 și p. 50, nr. 3.

> însă oricare dintre cele două [adică unitatea conceptului sau analogia] este negată, este mai preferabil să fie negată analogia, care este incertă, decât unitatea conceptului, care se vede a fi demonstrată prin anumite motive. În realitate, însă, este necesar să nu se nege niciuna, întrucât, pentru univocitate, nu este suficient ca un concept în sine să fie unul în vreun fel, ci să aibă în mod necesar o relație și o ordine egale față de multe, ceea ce lipsește conceptului de

ființă.[1008] [1009] [1010] [1011]

Pasajul citat aici este unul faimos și este adesea citat de cei care îl acuză pe Suarez că a îmbrățișat clandestin univocitatea. Ceea ce dezvăluie de fapt pasajul este însă faptul că, deși recunoaște tensiunile aparente dintre unitate și diversitate latente în conceptul de ființă, Suarez, asemenea unei viori care își menține instrumentul în acord menținând suficientă tensiune în corzi, rămâne dedicat echilibrării diversității în cadrul unității? [2] Totuși, aici rezidă dificultatea. Așa cum au simțit cu acuitate toți gânditorii care au subscris la o formă a acesteia, analogia prezintă o provocare filosofică fundamentală: problema unuia și a multora; cum se poate unifica diversitatea în așa fel încât fiecare (adică unitatea și diversitatea) să își păstreze propria integritate? Soluția lui Suarez la această provocare se bucură de un caracter original care nu a fost întotdeauna pe deplin recunoscut.13 Pe de [o] parte, așa cum am menționat deja, au existat anumiți autori - atât contemporani, cât și renascenți - care reduc poziția lui Suarez la univocitate. [14] Pe de altă parte, în măsura în care Suarez susține o „analogie a atribuirii intrinseci", pentru a folosi vocabularul său scolastic, el a fost adesea considerat ca adoptând pur și simplu o perspectivă fundamental tomică, chiar dacă una în contradicție cu teoria cvasi-canonică a lui Cajetan despre proporționalitatea corectă? [5] Prin urmare, Suarez a fost, uneori, considerat pur și simplu un simplu interpret tomist? [6] Nimic nu ar putea fi mai diferit de situație, așa cum sugerează însuși Suarez? [7]

În cele ce urmează, voi argumenta că doctrina analogiei a lui Suarez este unică în istoria filosofiei și nu poate fi redusă nici la o analogie tomică, nici la o univocitate scotistă defectuoasă. După cum vom vedea, ceea ce face ca relatarea lui Suarez să fie unică este înțelegerea sa particulară a conceptului (analogic) de ființă ca fiind „confuz" și „aptitudinal"? [8] adică, un concept care, în mod confuz sau

1008 *DM* 2.2.36 (ed. Vivès, vol. 25, p. 81): „...dacă cealaltă ar fi negată, analogia, care este incertă, ar fi mai probabil negată decât unitatea conceptului, ceea ce pare a fi demonstrată prin anumite motive. Totuși, în realitate, niciuna dintre ele nu este neapărat negată, deoarece pentru univocitate nu este suficient ca conceptul în sine să fie într-un fel unul, ci este necesar ca acesta să privească multe lucruri cu o obișnuință și o ordine egale, pe care conceptul de ființă nu le are." Toate traducerile sunt ale mele, cu excepția cazului în care se specifică altfel.

1009 Prin urmare, modul în care Walter Hoerer îl tratează pe Suarez pare dezechilibrat, deoarece acesta refuză să audă dificultățile lui Suarez în ceea ce privește analogia și insistă în schimb asupra univocității subiacente a lui Suarez. Cf. Walter Hoeres, „Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio Entis"* în *John Duns Scotus, 1265-1965,* ed. J.K. Ryan și B.M. Bonasea, Studies in the History of Philosophy (Washington, D.C., 1965), pp. 263-290. Cf. Marion, *Sur la theologie blanche de Descartes;* Philipp W. Rosemann, *Understanding Scholastic Thought with Foucault* (New York, 1999), pp. 174-176.

1010 Cf. José Pereira, *Suarez: Între scolastică și modernitate* (Milwaukee, WI, 2007), pp. 134-135.

1011 Daniel Heider este unul dintre puținii care au recunoscut învățătura distinctă a lui Suarez despre analogie . Vezi lucrarea sa „Is Suarez's Concept of Being Analogical or Univocal?", *American Catholic Philosophical Quarterly* 81.1 (2007): 21-41.

14 Vedea. Nr. 9 și 11 de mai sus; Scotistul renascentist Bartolomeo Mastrius a susținut că, deși Suarez susținea o doctrină a analogiei, modurile prin care conceptul de ființă se contractă la inferiorii săi sunt de fapt extrinseci conceptului în sine, care păstrează astfel o unitate univocă. Vezi Mastrius, *In Org.*, disp. 2, întrebarea 5, a. 2 *Poate cineva numi un concept analog, definit prin analogii?* Nr. 75, p. 275b; vedea. Vedea. Marco Forlivesi, „Natura ființei transcendentale și contracția sa către inferiorii săi în gândirea lui *Masti și Belluto", în „Rem in seipsa cernere". Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673),* ed. M. Forlivesi (Padova: Subsidia mediaevalia Patavina, 2006), p. 261-337, esp. pp. 321-327.

15 Ioan de Sfântul Toma, de exemplu, consideră poziția lui Cajetan drept poziția definitivă asupra analogiei. Vedea. B Reiser, ed., *Cursus philosophicus thomisticus, Ars logica* (Taurin, 1930), p. 481, Partea a II-a, q. 13, a. 3: „Dificultățile analogiei, care sunt destul de metafizice, au fost discutate atât de copios și subtil de Cajetan în lucrarea sa despre Analogia numelor, încât nu ne-a lăsat loc să ne gândim la nimic altceva." Suarez, însă, nu este atât de optimist și respinge cu fermitate teoria lui Cajetan despre proporționalitatea corectă pe motiv că „ființa" este intrinsecă nu numai lui Dumnezeu, care este ființa însuși, ci și creaturilor. Proporționalitatea corectă, însă, este extrinsecă, cel puțin, luminilor lui Suarez. De fapt, Suarez susține că toate cazurile de proporționalitate adecvată se reduc în cele din urmă la transfer sau metaforă. Vezi *DM* 28.3.11.

16 Nu este de mirare, așadar, că Augustine Thompson consideră interpretarea analogiei a lui Suarez în cele din urmă nesatisfăcătoare, deoarece nu corespunde criteriilor tomiste. Recunosc că poziția lui Suarez nu este deloc tomistă, totuși acesta nu este un motiv suficient, dacă există vreunul, pentru inadecvarea sa. Vezi A. Thompson, „Teoria analogiei a lui Francisco Suarez și metafizica Sfântului Toma de Aquino", *Angelicum* 72 (1995): 353-362.

17 Cf. *DM* 28.3.9. Aici, Suarez susține că argumentul lui Thomas pentru analogie, spre deosebire de univocitate, merge prea departe, în măsura în care afirmația lui Thomas ar părea să submineze unitatea conceptului de ființă. Prin urmare, relatarea lui Suarez va trebui să găsească o modalitate alternativă de a păstra această unitate.

18 Joshua Hocschild descrie conceptul de ființă al lui Cajetan ca fiind „confuz". În ciuda aceluiași termen descriptiv, doctrinele lui Cajetan și Suarez sunt ireductibil distincte. Pentru Cajetan, unitatea „conceptului confuz" implică o unitate proporțională între două *rationes.* Noțiunea lui Suarez despre conceptul de ființă este însă și mai unificată, astfel încât ceea ce el exprimă în mod indistinctiv „aptitudinea" ființei de a exista, adică relația sa cu diverse moduri de existență (de exemplu, infinit-finit, substanțial-accidental, real-posibil etc.), prescindând în același timp de aceste moduri. [19] Desigur, dacă soluția lui Suarez va avea în cele din urmă succes este, cred, deschis dezbaterii, dar ceea ce este fără îndoială este că evaluarea succesului său va depinde de mult mai mult decât simpla judecare a gânditorului iezuit în raport cu măsura lui Aquinas sau a lui Scotus; mai degrabă, va necesita confruntarea logicii interne și a coerenței presupozițiilor sale metafizice cu ele însele.

2 Încadrarea problemei

Comparând învățătura lui Suarez despre analogie cu cea a lui Toma d'Aquino, Jean-François Courtine observă pe bună dreptate că, în timp ce pentru Toma, analogia încearcă să unifice diversitatea ființei (create) în termenii relației sale metafizice cu

principiul ființei - adică cu Ființa însăși subsistentă *(ipsum esse subsistens)* - filosoful iezuit este preocupat de unitatea conceptului *de* ființă, care este aprehensat precis și cu indiferență față de *inferioritatea sa.* [20] Aici, Courtine face o afirmație care nu este complet diferită de ceea ce susținuse Étienne Gilson anterior (deși cu privire la Duns Scotus), pe care o cred la fel de aplicabilă distincției dintre Toma și Suarez. „Doctrina tomista a analogiei este înainte de toate o doctrină a *judecății* de analogie ", scrie Gilson, la care adaugă imediat: „Analogia la care se gândește Duns Scotus este mult mai mult o analogie a *conceptului." [21]* În spatele teoriei lui Gilson

are în minte o unitate a *rației,* nu *a rationes.* Vezi Hochschild, *Semantica analogiei,* pp. 144-148.

19 Evidențierea diferenței dintre conceptul scotist de ființă și conceptul suarezian de confuzie este una dintre contribuțiile centrale ale lui Rolf Darge. Vezi excelenta lucrare a lui Darge „Suarez și gândirea transcendentală medievală", în *Hircocervi și alte minuni metafizice: eseuri în onoarea lui John P. Doyle,* ed. Victor M. Salas (Milwaukee, WI, 2013), pp. 65-93.

20 Cf. Jean-François Courtine, *Suarez și sistemul metafizicii* (Paris, 1990), p. 525: „Unitatea ființei nu este, așadar, pentru Aquinas, așa cum va fi pentru Suarez, unitatea unui concept comun și abstract – susceptibil de a fi înțeles *cu precizie,* în neutralitatea sau indiferența sa față de «inferiorii» săi – ci mai degrabă unitatea reală a *principiului ființei* sau chiar unitatea reală a *principiului."*

21 Cf. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot: introducere la pozițiile sale fundamentale* (Paris, 1952), p. 101: „Ceea ce permite dialogurilor filosofice să continue, fiecare parte rămânând mulțumită de sine, dar surprinsă de încăpățânarea adversarului, este faptul că interlocutorii nu vorbesc aceeași limbă. Doctrina tomistă a analogiei este mai presus de toate"

Afirmația, bănuiesc, este faptul că, pentru Thomas, ființa este în cele din urmă rezolvată nu în termeni de esență, ci în termeni de act dinamic de a fi - *actus essendi.* [22] Acest act dinamic, însă, nu este cunoscut (cel puțin nu inițial) prin limitele statice ale conceptului/ [3], ci prin dinamismul celei de-a doua operații a intelectului: judecata/ [4] Prin urmare, dacă ființa, pentru Thomas, este în cele din urmă rezolvată în termeni de *esse* așa cum este atins prin judecată, atunci analogia *ființei* va fi, de asemenea, o chestiune de judecată/ [5] Astfel, căutarea gândirii lui Thomas despre unitatea *conceptuală* a analogiei, care, așa cum se lamentează Bernard Montagnes, este „mai puțin explicită decât ne-am dori...", [2 ' 6] ar putea fi, în lumina observațiilor lui Gilson (precum și a celor ale lui Courtine), o întreprindere oarecum prost concepută.

punct de plecare metafizic noțiunea de ființă comună a lui Avicenna, Duns Scotus, așa cum susține Gilson, propune o metafizică ce privește ființa în termenii determinării sale esențiale./ [7] O astfel de înțelegere a ființei poate fi conceptualizată printr-un concept abstract simplu, care este minim în intenție și maxim în extensie./ [8] După cum este bine cunoscut, potrivit lui Scotus, acest concept este conceptul univoc al ființei. Aici, există o observație importantă de făcut, una care este adesea neglijată de cei care încearcă să...

un doctrine du *jugement* d'analogie. .L'analogie à laquelle pense Duns Scot est beaucoup plutôt une analogie du *concept'.'*

22 Cf. *Depotentia Dei,* q. 7, a. 2, ad 9.

23 Cf. Joseph Owens, „Aquinas despre cunoașterea existenței”, *The Review of Metaphysics* 29 (1976): 670-690; cf. Gerald B. Phelan, *„Verum sequitur esse rerum”, Medieval Studies* 1 (1939): pp. 11-22.

24 Pentru tratări ale caracterului dinamic al judecății ca fiind corespunzător *actului la fel de dinamic de a fi,* vezi nota imediat precedentă. Pentru textele în care Toma localizează responsabilitatea de a înțelege *esse-ul* cu judecată, vezi *In Sent.,* I, d. 38, întrebarea 1, a. 3 (ed. Mandonnet, vol. 1, p. 903): „Întrucât într-un lucru există două lucruri, quiditatea unui lucru și ființa sa, acestor două lucruri le corespunde o dublă operație a intelectului. De aici ceea ce filozofii numesc formație, prin care acesta înțelege quidităților lucrurilor, pe care Filosoful, în III De anima, o numește și inteligența indivizibilelor. Cealaltă însă cuprinde ființa unui lucru, compunând o afirmație...” Cf. ibid., I, d. 19, întrebarea 5, a. 1, până la 7; *Despre Treime,* q. 5, a. 3. Pentru o tratare critică a relatării lui Gilson despre aprehensiunea judecății asupra ființei, vezi Louis-Marie Regis, *Epistemologie,* trad. Imelda Choquette Byrne (New York, 1959) și, mai recent, John Wippel, *Gândirea metafizică a lui Toma d'Aquino: De la creație la ființa infinită* (Washington, DC, 2000), pp. 30-44.

25 Am argumentat această afirmație în lucrarea mea „The Judgmental Feature of Thomas Aquinas's Analogy of Being” (Caracteristica de judecată a analogiei ființei a lui Toma d'Aquino), *The Modern Schoolman* 85 (2008): 117-142.

26 Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être,* p. 94.

27 Gilson, *Ființa și unii filosofi,* pp. 85-95.

28 Cf. Richard Cross, *Duns Scotus on God* (Burlington, vt, 2005), pp. 251-254. să-i impună lui Scotus toate neajunsurile modernității. Atunci când își articulează teoria univocității, Scotus nu face neapărat o declarație metafizică. Mai degrabă, el este preocupat de dezvoltarea unei doctrine semantice capabile să satisfacă cerințele științifice ale raționamentului silogistic. [1012]Doctrina scotistă a univocității se mută astfel de la un orizont metafizic, unul care l-a preocupat pe Toma, la o aplicație semantică. Mai mult, în cadrul acestui câmp semantic, atât de mulți scotiști renascenți, tomiști și, mai târziu, metafizicieni iezuiți (inclusiv Suarez) aveau să fie implicați într-o dispută aprigă privind analogia și univocitatea. În acest sens, EJ Ashworth observă că până în „secolul al XVI-lea, accentul [analogiei] era pus pe concepte [și] dacă un concept imprecis se potrivea cu mai mult de un concept precis sau un concept formal se potrivea cu mai mult de un concept obiectiv”.[1013] [1014]

1012 Nu există o confuzie mică în această privință. Mulți, în special cei din tabăra Ortodoxiei Radicale, îl consideră pe Scotus ca susținând un fel de „ontologie univocă” și astfel schițând teama temută a atâtor postmoderniști, și anume onto-teologia. Scotus, însă, nu face o astfel de afirmație și respinge în mod explicit ideea că univocitatea conceptului de ființă implică faptul că ființa însăși este un gen sub care s-ar încadra atât Dumnezeu, cât și creatura. Cf. *Ordinatio* I, d. 8, pars 1, q. 3, nn. 82, pp. 137-150. Pentru un răspuns critic la Ortodoxia Radicală care să clarifice lucrurile, ca să spunem așa, vezi Richard Cross, „Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy”, *Antonianum* Annus LXXVI Fasc. 1 (2001): 7-41. Vom spune mai multe despre doctrina univocității a lui Scotus în cele ce urmează.

1013 EJ Ashworth, „Echivocitate și analogie în logica secolului al XIV-lea: Ockham, Burley și Buridan”, în *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studii în istoria filosofiei medievale,* ed. Burkhard Mojsisch și Olaf Pluta (Amsterdam-Philadelphia, 1991), p. 24.

1014 Deși sintagma exactă **analogia entis** nu se găsește nicăieri în *corpusul Thomisticum,* ezit să accept afirmația lui Ralph McInerny conform căreia, în ceea ce-l privește pe Toma, nu există o

Pentru a aprecia rolul lui Suarez în acea dispută din secolul al XVI-lea, să clarificăm mai întâi ce întrebare (întrebări) aborda și care erau parametrii disputei. Întrucât preocuparea mea aici este, cel puțin parțial, să diferențiez doctrina analogiei a lui Suarez de analogia tomică, va fi util să urmărim, chiar dacă doar în linii mari, trecerea de la analogia ființei (deși nu neapărat formulată exact în acești termeni)"* [1] la analogia conceptului *de* ființă, acesta din urmă fiind de fapt o preocupare mai mare pentru Suarez, precum și pentru alți gânditori din secolul al XVI-lea. [32]

După cum am menționat deja, Toma a fost mai puțin explicit în ceea ce privește constituirea unității conceptului de analogie (dacă aceasta este măcar modalitatea corectă de a formula întrebarea pentru propriul său proiect metafizic); cu toate acestea, succesorul său imediat și antagonistul său frecvent, Henric de Ghent, oferă o perspectivă asupra evoluției analogiei de la o doctrină metafizică la una conceptual-semantică. La prima vedere, poziția lui Henric pare destul de similară cu cea a lui Toma.33 La fel ca Toma, Henric explică faptul că fundamentul analogiei se bazează pe similitudinea metafizică ce rezultă din relația cauzală inegală sau asimetrică existentă între o cauză și efectul său.34 În plus, Toma și [Henric] sunt de acord că, în ceea ce privește relația analogică dintre Dumnezeu și creatură (ceea ce a devenit cunoscut sub numele de „analogie transcendentală"),35 nu există o prealabilă

funcționa. Albertus Magnus, de exemplu, folosește sintagma într-un context metafizic în comentariul său la *De divinis nominibus a lui Pseudo-Dionisie,* un text cu care Toma a avut literalmente experiență directă în calitate de transcriptor al acestuia. Cf. Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas vol. i: The Person and His Work,* trad. Robert Royal (Washington, DC, 1996), p. 21.

32 Ashworth oferă o discuție utilă despre contextul istoric al contextului logic în care Suarez tratează analogia în lucrarea sa „Suarez on Analogy: Some Historical Background", *Vivarium* 33.1 (1995): 50-75. Rămân însă mai multe de spus despre dimensiunea metafizică a analogiei suareziene.

33 Ar fi prea mult să spunem, totuși, așa cum face Richard Cross, că cei doi (Aquinas și Henry) sunt de aceeași părere când vine vorba de analogie. Cf. Cross, *Duns Scotus,* Great Medieval Thinkers (Oxford, 1999), p. 35. Nu voi continua pe această temă aici, deoarece ne-ar îndepărta prea mult de scopul prezentului eseu.

34 Henric de Gent, *Summa quaestionem ordinariarum* [de aici în continuare *SQO*] a. 21, întrebarea 2, (Paris, 1520; retipărire St. Bonaventure, NY: Institutul Franciscan, 1953), fol. 124rH: „Și astfel, deși asemănarea unei forme semnificate prin numele de ființă nu participă la nicio înțelegere reală, există totuși o înțelegere în ființă în imitarea formei cu forma: una dintre acestea este semnificată prin ființă în măsura în care aparține lui Dumnezeu; dar cealaltă în măsura în care aparține unei creaturi." Comparați aceasta cu Toma, *In Sent.,* I, d. 35, întrebarea 1, a. 4, ad 1 (ed. Mandonnet, vol. 1, p. 820): „...de aceea trebuie spus că un efect univoc nu este produs de un agent după formă, decât atunci când

analogie a ființei, ci există o analogie a „ființei". Cf. McInerny, **Aquinas and Analogy** (Washington, Dc, 1996), p. 162. Motivul poziției lui McInerny, după cum se știe, provine din afirmația sa că analogia, pentru dominican, este în principal o chestiune de logică și nu o doctrină metafizică. Împotriva acestei afirmații se află acele pasaje din Toma în care se referă la cauze univoce, echivoce și analogice, care, tocmai în măsura în care sunt cauze, generează comunități ontologice corespunzătoare. Vezi * *In Sent.**, I, d. 8, q. 1, a. 2; **ST* I*, q. 4, aa. 2, 3. O ultimă observație: deși sintagma *analogia entis* lipsește din scrierile lui Toma , problema nu este cu siguranță complet absentă din contextul medieval în care el

destinatarul este proporționat să primească întreaga putere a agentului sau după aceeași rațiune."; ibid., la 6: „Trebuie spus că între Dumnezeu și creatură nu există asemănare prin acord într-un lucru comun, ci prin imitație; de aceea se spune că creatura este asemenea lui Dumnezeu." Este demn de remarcat, totuși, că, așa cum a subliniat Montagnes, în scrierile timpurii ale lui Thomas analogia nu se învârte atât asupra comunicării diminuate în aceeași formă, cât asupra comunicării *realității* . Cf., de exemplu, *Summa contra gentiles* 1, c. 34.

35 Vezi Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquinas* (Louvain-Paris), p. 510. Montagnes adoptă aceeași terminologie în lucrarea sa *La doctrina de l'analogie;* Wippel, „gen", ca să spunem așa, la care participă atât Dumnezeu, cât și creatura și din cauza căreia sunt denumiți „ființă". [36] O diferență doctrinară semnificativă între Thomas și Henry apare, însă, atunci când Henry adresează o obiecție la propria sa teză conform căreia Dumnezeu și creatura nu împărtășesc ființa în comun. ^ [7] Citându-l pe Avicenna, obiecția susține că „ființa" (printre altele) este „imprimată imediat în minte *[anima]* printr-o primă impresie, care [impresie] nu este obținută din nimic mai cognoscibil în sine..." 38 Toate „ființele" determinate ulterioare sunt astfel cunoscute și înțelese prin acest concept primar de „ființă". Mai mult, deoarece fiecare concept este fondat pe ceva real, conceptul de „ființă" trebuie să denoteze o realitate anterioară comună atât lui Dumnezeu, cât și creaturilor · [39]

În răspunsul său, Henry respinge afirmația că un singur concept de ființă apare atunci când ne gândim la Dumnezeu și la creatură. El ne spune în schimb că există două concepte ireductibil distincte în discuție - unul referitor la ființa divină și celălalt la ființa creată - și, prin urmare, nu există o singură realitate care să servească drept bază pentru un concept comun. Ambele concepte (adică conceptul de ființă divină și creată) se află într-o relație analogică bazată pe similaritatea care există între ele, o similaritate fondată pe caracterul „indeterminat" pe care îl posedă fiecare concept. Adică, conceptul de ființă a lui Dumnezeu este considerat „negativ indeterminat" în măsura în care Dumnezeu, care este infinit și nelimitat, este prin însăși natura Sa incapabil să fie limitat sau determinat. Conceptul nostru de ființă creată, în schimb, este doar „privat indeterminat", deoarece, prin propria sa natură, ființa creată poate fi determinată.

Totuși, folosește termenii analogie „orizontală" și „verticală" pentru a se referi la analogia predicamentală și, respectiv, transcendentală. Vezi Wippel, *Gândirea metafizică a lui Toma de Aquino,* pp. 73-74, 543.

36 Henry, *sq.*, a. 21, q. 2 (pentru text, vezi n. 34 supra); Thomas, *In Sent.*, I, prol., q. 1, a. 2, ad 2; ibid., I, d. 35, q. 1, a. 4; *ST* I, q. 13, a. 5.

37 Aici, prin „în comun" înțeleg că Henry înseamnă împărtășit ca o natură sau un gen comun în același mod în care, să zicem, un om și un bou au amândoi în comun natură animală.

38 Vedea. Avicenna, *Cartea despre prima filozofie sau știința divină,* ed. S. van Riet (Louvain-Leiden, 1977), p. 31, 32: „Vom spune, așadar, că lucrurile, ființa și necesitatea sunt cele care se imprimă imediat sufletului prin prima impresie, care nu este dobândită din alte lucruri mai cunoscute de el, cum ar fi credulitatea, care are principii prime, din care ea însăși provine prin sine și este diferită de acestea, ci datorită lor."

39 Henry, *sq.*, a. 21, întrebarea 2, obiect. 3 (fol. 124vF): „.o afirmație despre multe lucruri care are un intelect per se datorită intelectului lor este ceva real comun lor: deoarece fiecare concept este fondat pe ceva, ființa este de acest fel: deoarece, potrivit lui Avicenna, ființa este imprimată de prima impresie chiar înainte ca intelectul, fie al creaturii, fie al lui Dumnezeu, să fie imprimat asupra ei; prin urmare etc." prin natura sau forma sa proprie. Lipsit de o astfel de specificitate, conceptul de ființă creată este unul de indeterminare privativă. [40] Henry explică apoi că, din moment ce indeterminarea negativă și cea privativă sunt atât de apropiate *(propinquae)* una de cealaltă – adică ambele sunt similare în sensul că fiecare elimină determinarea – intelectul (în mod eronat) le consideră una singură, astfel încât, în cele din urmă, analogia provine de fapt dintr-un fel de confuzie conceptuală. „Este în natura unui intelect incapabil să distingă lucrurile apropiate *",* scrie Henry, „să conceapă ca fiind unul singur, deși în realitate ele nu formează *[faciunt]* un singur concept."^ [1]

Duns Scotus a identificat rapid dificultățile inerente poziției lui Henry . Dacă Henry ar fi avut dreptate când a spus că conceptul de ființă pare a fi unul doar datorită „apropierii" celor două concepte distincte unul de celălalt, atunci capacitatea cuiva de a demonstra unitatea univocă a oricărui concept, cum ar fi „omul", de exemplu, este în cele din urmă compromisă. S-ar putea chiar întoarce argumentul lui Henry împotriva lui însuși și să se susțină că „omul", așa cum este aplicat la Socrate și Platon, este de fapt o chestiune de două concepte care „par a fi unul" doar datorită unei mari diferențe.

40 Vezi ibid., ad 3 (fol. 124vP): „Dar ceea ce pare a fi conceput sub numele de ființă este ceva comun, deoarece, indiferent dacă se concepe ceva care este un lucru divin sau care este o creatură: totuși, atunci când ființa este concepută separat de ceea ce este conceput în mod determinat și distinct despre ființa lui Dumnezeu sau a creaturilor, aceasta nu este concepută decât indeterminat, și anume prin nedeterminarea intelectului la ființa lui Dumnezeu sau la ființa creaturilor. Și având în vedere intelectul distinct al lui Dumnezeu sau al creaturilor, Avicenna a înțeles (dacă a înțeles corect) că intelectul ființei este anterior intelectului lui Dumnezeu sau al creaturilor. Trebuie înțeles, însă, că acea indeterminare este una în ceea ce privește ființa lui Dumnezeu și alta în ceea ce privește ființa creaturilor: deoarece indeterminarea este dublă: una negativă, cealaltă numită cu adevărat privativă. Căci există indeterminare negativă atunci când indeterminatul nu este născut pentru a fi determinat: în același mod în care Dumnezeu este numit a fi infinit: pentru că nu s-a născut pentru a fi finit." Există însă indeterminare privativă atunci când indeterminatul se naște pentru a fi determinat: în același fel în care un punct se spune că este infinit atunci când nu este determinat de liniile prin care se naște pentru a fi determinat.

41 Vezi ibid. (fol. i25rS): „Și pentru că indeterminarea prin abnegație și prin privațiune sunt în cea mai mare parte; pentru că ambele elimină determinarea, una însă după act; cealaltă după act împreună cu potența: prin urmare, neputând distinge între lucruri atât de diverse, ei concep ființa simplă și ființa indeterminată prin același lucru: fie într-un fel, fie altul: fie că este de la Dumnezeu: fie de la creaturi. Căci este în natura intelectului, neputând distinge acele lucruri care sunt apropiate, să le conceapă ca fiind unul: care însă în adevărul lucrului nu formează un singur concept. Și prin urmare există o eroare în conceptul său." Pentru o tratare contemporană a lui Henry care respinge interpretarea „standard" propusă de *Henri de Gand al lui Jean Paulus. Essai sur les tendances de sa métaphysique* (Paris, 1938), vezi Jos Decorte, „Henry of Ghent on Anagy: Critical Reflections on Jean Paulus's

Interpretation", în *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colocvium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293),* ed. W. Van Hamel (Leuven, 1996), p. 71-105.

similitudine. [42] În centrul poziției lui Henry, așa cum o vede Scotus, se află o - echivocitate profundă și persistentă, care are ca rezultat un agnosticism total cu privire la ființa divină, ceea ce, pentru teologul creștin precum Scotus, este o concluzie de nesuportat. [43] Dacă, așa cum susține Henry, conceptul de „ființă divină" ar fi ireductibil distinct de conceptul de „ființă creată", atunci nu s-ar putea concluziona nimic despre Dumnezeu din nicio noțiune proprie creaturilor, deoarece noțiunea *(ratio)* proprie uneia este diversă și ireductibilă la noțiunea *(ratio)* proprie celeilalte. 44 Singura modalitate, așadar, de a păstra cunoștințele (științifice) despre ființa divină este de a insista asupra faptului că cel puțin unele concepte sunt predicate univoc despre Dumnezeu și creatură.

În promovarea univocității, Scotus nu intenționează să sugereze că *niciun* concept folosit în metafizică sau teologie nu este analog.45 Mai degrabă, pentru Scotus, univocitatea ar servi drept justificare și bază pentru analogie. Dacă nu ar fi așa, atunci „ființa" - sau orice alt concept, de altfel - predicat despre Dumnezeu și creatură ar însemna două concepte ireductibil distincte (așa cum susține Henry) , ceea ce ar semnala dispariția oricărui raționament metafizico-teologic care intenționează să fie științific.46 Dorința de a păstra științificul - și

42 Ioan Duns Scotus, *Hirotonirea* I, d. 3, părțile 1-2, întrebarea 1, nr. 30 (ed. Vatican, vol. 3, p. 20): „Și dacă nu te interesează autoritatea primită despre diversitatea opiniilor filozofilor, ci spui că fiecare are două concepte în intelectul său, apropiate, care din cauza proximității analogiei par a fi un singur concept — dimpotrivă, se pare că atunci din această evitare s-ar părea că orice cale de a dovedi unitatea univocă a oricărui concept s-ar distruge: căci dacă spui că omul are un singur concept după Socrate și Platon, vei fi negat și se va spune că sunt două, dar «par unul» din cauza marii asemănări."

43 Despre poziția lui Henry care compensează echivocul, vezi Richard Cross, *Duns Scotus, Great Medieval Thinkers* (Oxford, 1999), p. 35. Cf. următoarele, unde Scotus identifică clar înțelegerea lui Henry asupra diversității ireductibile implicate în conceptele care se referă la Dumnezeu și creatură, *Ordinatio* I, d. 3, partea 1, întrebarea 1, nr. 20 (ed. Vatican, vol. 3, pp. 11-12): „...un anumit doctor spune astfel: vorbind despre cunoașterea unui lucru, se poate distinge, din partea obiectului, ceea ce poate fi cunoscut per se sau per accidens, în particular sau în universal. În universal, de exemplu într-un atribut general, este cunoscut: nu într-adevăr în universal conform predicației care se spune despre el - în care nu există universal, deoarece acea quiditate este prin sine singulară - ci în universalul care este doar analogic comun sieși și creaturii; totuși este conceput ca unul de către noi, din cauza proximității conceptelor, deși sunt concepte diferite."

44 Vedea. *Hirotonire* I, d. 3, partea 1, întrebarea 1, nr. 40 (ed. Vatican, vol. 3, p. 27): „Dacă spui că rațiunea formală a acelor lucruri care aparțin lui Dumnezeu este diferită – de aici rezultă incongruența că, fără nicio rațiune proprie a lor așa cum sunt în creaturi, nu se poate concluziona despre Dumnezeu, deoarece rațiunea lor și a celorlalte este complet diferită și diferită."

45 Vedea. Cross, *Duns Scotus,* p. 34.

46 Cf. *Lectura* I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 25 (ed. Vatican, vol. 16, p. 233): „.si conceptus dictus de Deo et creatura sit analogus et realiter duo conceptus omnino nihil cognosceremus de Deo. Consequens falsum, ergo antecedens." Astfel, caracterul silogistic – atât al teologiei, cât și al

> metafizicii – domină proiectul lui Scotus, așa cum se poate observa în însăși definiția pe care o dă conceptului univoc . Un concept univoc, susține el, este de așa natură încât (1) a-l afirma și a-l nega același lucru ar duce la o contradicție și (2) poate servi ca termen mediu într-un silogism fără a cădea pradă erorii echivocului . [1015]Astfel, conform lui Scotus, „ființa", „bunătatea", „înțelepciunea" etc. semnifică toate concepte comune în mod univoc lui Dumnezeu și creaturii și nu sunt, așa cum susține Henry, două concepte ireductibil distincte.[1016]

Argumentând pentru univocitatea conceptului de ființă, Scotus nu sugerează că există o realitate comună atât lui Dumnezeu, cât și creaturii; aici, el este în deplin acord cu Thomas și Henry. Deși creatorul și creatura nu sunt diferiți în ceea ce privește *conceptul* - adică, ambii se încadrează sub extensia conceptului comun „ființă" - ei sunt totuși diferiți în realitate *(in realitate).* Împotriva lui Henry, așadar, Scotus susține că o comunitate a conceptului (de ființă) nu implică o comunitate reală sau metafizică, [1017]ceea ce înseamnă pur și simplu, așa cum au subliniat mulți cercetători,[1018] [1019]că poziția lui Scotus asupra univocității este fundamental una semantică și nu o doctrină metafizică. Scotus este clar în această privință atunci când insistă că conceptul univoc de ființă nu implică faptul că ființa în sine este un gen, căci dacă ar fi așa, simplitatea divină ar fi compromisă în măsura în care Dumnezeu ar fi „ființă" pe lângă o diferență specifică , și anume „infinită" sau „necreată"^ [1.] Mai degrabă, așa cum explică Scotus, conceptul de ființă este determinabil prin moduri intrinseci, cum ar fi „finit" sau „infinit", și nu prin niște diferențieri extrinseci specifice care sunt „realmente distincte"

1015 *Hirotonire* I, d. 3, partea 1, întrebarea 1-2, nr. 26 (ed. Vatican, vol. 3, p. 18): „Și pentru ca să nu existe dispute cu privire la numele de univocație, spun că conceptul este univoc, deoarece este atât de unul încât unitatea sa este suficientă pentru contradicție, afirmând și negând același lucru; este suficient, de asemenea, pentru mijlocul silogistic ca extremele unite în mijloc să se concluzioneze a fi unite între ele într-un astfel de singur, fără eroarea echivocului."

1016 Vedea. *Prelegerea* I, d. 3, partea 1, întrebarea 1-2, nr. 21 (ed. Vatican, vol. 16, p. 232): „...trebuie spus, ceea ce mă contrazic în mod expres, că Dumnezeu nu este conceput într-un concept comun analog cu sine însuși și cu creatura, ci într-un concept comun univoc cu sine însuși și cu creatura, astfel încât ființa, binele și înțelepciunea spuse despre Dumnezeu și creatură sunt spuse univoc despre ele și nu înseamnă două concepte."

1017 Ibidem, I, d. 8, partea 1, întrebarea 3, nr. 82 (ed. Vatican, vol. 4, p. 190): „... «deoarece Dumnezeu și creatura nu sunt în primul rând diferiți în concepte»; totuși, ei sunt în primul rând diferiți în realitate, deoarece nu sunt de acord în nicio realitate — și cum poate exista un concept comun fără un acord în lucru sau realitate." Vedea. *Hirotonire* I, d. 3, partea 1, întrebarea 3, nr. 163.

1018 Vezi Cross, „Unde îngerii se tem să calce"; și Thomas Williams, „Doctrina univocității este adevărată și salutară", *Modern Theology* 21.4 (2005): 575-585.

1019 Vedea. *Hirotonire* I, d. 8, partea 1, întrebarea 3, nr. 95-115 (ed. Vatican, vol. 4, pp. 198-207).

de ființă.[1020] [1021] [1022]Mai mult, un concept propriu al unui lucru rezultat din determinarea unui concept comun (de exemplu, „ființă") printr-un mod intrinsec (de exemplu, „finit" sau „infinit") nu este în sine absolut simplu – sau, pentru a folosi terminologia lui Scotus, *simpliciter simplex* – deși realitatea desemnată de conceptul propriu (de exemplu, Dumnezeu așa cum este semnificat prin conceptul „ființă infinită") poate fi ea însăși absolut simplă.53

Descriind conceptul de ființă ca *simpliciter simplex,* suntem pe punctul de a observa o diferență semnificativă, dar trecută cu vederea, între maestrul franciscan și Suarez. Din acest motiv, să ne oprim scurt pentru a analiza caracterul acestui concept scotistic, astfel încât să-l putem diferenția de conceptul confuz suarezian. Pentru Scotus, conceptele pot fi (1) *simpliciter simplex,* (2) simple sau (3) complexe; ordinea aici este una de determinabilitate descendentă, *simplic iter simplex* fiind cel mai determinabil (deoarece sunt cele mai mari în extensie și cele mai mici în intenție), iar conceptele complexe fiind cele mai determinate. „Conceptele complexe ", explică Scotus, sunt acele concepte care necesită mai mult de un act al intelectului pentru înțelegerea lor, așa cum se întâmplă, de exemplu, în formarea conceptului „om alb". Acest concept este format prin cel puțin două acte ale intelectului, deoarece înțelege „alb" și „om", într-un mod astfel încât conceptul „om alb" poate fi rezolvat sau analizat în concepte mai elementare: „alb" și „om". „Omul" este însă un concept simplu, deoarece poate fi înțeles printr-un singur act al intelectului, deși poate fi totuși rezolvat în concepte mai fundamentale (adică „rațional" și „animal"). În mod similar, conceptul „ființă infinită" este un concept simplu, deoarece este înțeles printr-o singură intelect, dar rămâne rezolvabil în concepte mai simple: „infinit" și „ființă". Determinările modale și *diferențiale* predicate *in quale,* precum și acele concepte irezolvabile în concepte mai simple, sunt *simpliciter simplex* - pur și simplu simple.5 [4]

Conceptele *Simpliciter simplex sunt suprem determinabile, iar cele care sunt predicate univoc in quid* se bucură de cea mai mare extindere, permițându-le să fie comune chiar și acelor lucruri care sunt complet diverse, cum ar fi ființa divină și

1020 Ibidem, I, d. 8, partea 1, întrebarea 3, nr. 139 (ed. Vatican, vol. 4, p. 222): „Prin urmare, este necesară o distincție între ceea ce deduce conceptul comun și ceea ce deduce conceptul ca fiind anterior, nu ca o distincție între realitate și realitate, ci ca o distincție între realitate și modul propriu și intrinsec al acesteia..."

1021 Deși există o similaritate semnificativă între *conceptus simpliciter simplex scotistic* și conceptul obiectiv comun suarezian, există o diferență decisivă și cheie între cele două, care va servi tocmai la distingerea celor două sisteme metafizice. Despre această distincție, vezi Rolf Darge, „Suarez and Medieval Transcendental Thought", în *Hircocervi and Other Metaphysical Wonders: Essays in Honor of John P. Doyle,* ed. Victor M. Salas (Milwaukee, WI, 2013), pp. 65-93. Pentru mai multe informații despre înțelegerea lui Duns Scotus asupra unui *conceptus simpliciter simplex,* vezi Allan Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (St. Bonaventure, NY, 1946), pp. 81-83.

1022 *Hirotonire* I, d. 3, partea 1, întrebarea 1-2, nr. 71 (ed. Vatican, vol. 3, p. 49): „...un concept «pur și simplu simplu» este unul care nu este rezolubil în mai multe concepte, cum ar fi conceptul de ființă sau de esență ultimă"

creaturile. Mai mult, ele oferă cuiva un punct de sprijin intelectual prin care să-și ridice raționamentul de la planul creației și, trecând prin intermediul unui termen mediu univoc, să ajungă la o cunoaștere pozitivă a divinului. Altfel spus, Scotus este preocupat de univocitate, deoarece, după cum o vede el, doar conceptele univoce posedă suficientă unitate pentru a face posibil raționamentul silogistic valid și solid implicat în orice metafizică sau teologie științifică , față de care Duns Scotus, ca teolog, este pe deplin dedicat. Din nou, aceasta nu înseamnă a nega toate formele de gândire analogică. Mai degrabă, pentru Scotus, dacă analogia trebuie să aibă vreo validitate, aceasta poate fi doar pe baza unei univocități mai profunde, pe baza căreia relațiile analogice dintre „ființa finită" și „ființa infinită" pot fi stabilite într-un mod semnificativ. În timp ce pentru Henry cele două concepte de ființă divină și ființă creată sunt ireductibil de simple și, prin urmare, ireductibil de distincte (din cauza cărora echivocitatea apare ca o consecință inevitabilă), pentru Scotus, similitudinea analogică trebuie să se bazeze în cele din urmă pe un concept univoc comun de ființă. Univocitatea oferă astfel posibilitatea oricărei metafizici și teologii. De fapt, susține Scotus, toți *magistrii* și teologii au folosit univocitatea atunci când examinează atributele divine; ei se contrazic însă atunci când pretind că atribuie lui Dumnezeu perfecțiuni creaturale.

> diferențe. Numesc un concept simplu, dar „nu pur și simplu simplu", orice poate fi conceput de intelect în actul inteligenței simple, deși s-ar putea descompune în mai multe concepte, concepibile separat. Vezi și *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 51 (ed. Vatican, vol. 4, p. 34): „Orice concept pur și simplu simplu, și anume univocația, este pozitiv mai imperfect decât cuvântul alb, adică nu presupune o astfel de perfecțiune; totuși este mai perfect din punct de vedere permisiv, deoarece face abstracție de limitare și, prin urmare, este concepibil sub infinit: și atunci acel concept - simplu într-adevăr, dar nu pur și simplu simplu - deși cunoscut ca „o ființă infinită", va fi mai perfect prin cuvântul alb și cel propriu lui Dumnezeu, dar nu cel anterior, comun, abstracționat din albețe. Prin urmare, calea univocării susține că fiecare concept propriu lui Dumnezeu este mai perfect decât cuvântul oricărei ființe create, dar nu și al altora." Cf. *Lectura* I, d. 3, partea 1, q. 1-2, n. 68 (ed. Vatican, vol. 16, p. 250): „...un concept simplu care este conceput printr-o singură intelect și un singur act de înțelegere este dublu, și anume un concept care este pur și simplu simplu și un concept care nu este pur și simplu simplu. Însă un concept care este pur și simplu simplu este acel concept care nu este rezolvabil în alte concepte anterioare; Însă un concept care nu este pur și simplu simplu este unul care poate fi rezolvat în concepte anterioare, așa cum conceptul de om se rezolvă în conceptul de gen și diferență - și în mod similar, o definiție este astfel un concept care nu este pur și simplu simplu, deși este conceput printr-un simplu act de înțelegere. Prin urmare, se spune că este nesimplu conceptul care este conceput prin mai multe acte, cum ar fi o ființă accidentală, cum ar fi „un om alb", dar și altele complexe.

după ce mai întâi a înlăturat orice imperfecțiuni care decurg dintr-un mod de a fi creatural.[1023]

1023 Cf. *Prelegerea* I, d. 3, partea 1, întrebarea 1-2, nr. 29 (ed. Vatican, vol. 16, p. 235): „...toți învățătorii și teologii par să folosească un concept comun despre Dumnezeu și creaturi, deși contrazic cuvântul atunci când îl aplică, căci în aceasta toți sunt de acord că acceptă concepte metafizice și, înlăturând ceea ce este imperfect în creaturi, îi atribuie lui Dumnezeu ceea ce este

3 Soluția lui Suarez la problema Unului și a Mulților

În timp ce pentru Scotus, „univocitatea" rămânea doar un instrument semantico-conceptual, excluzând orice afirmații metafizice, Suarez consideră „analogia" ca fiind atât propriu- zis metafizică, cât și conceptuală. [1024]Adică, conceptul *de* ființă este analogic datorită priorității și posteriorității pe care le exprimă, ambele având caracter metafizic. Suarez își folosește doctrina analogiei într-o etapă crucială a proiectului său metafizic.[1025 1026]unde trece de la o considerare a conceptului de ființă în general la o tratare a ființei așa cum aceasta coboară la modurile sale *Inferiora sau* determinate (și anume, ființă infinit-finită, ființă substanțială-accidentală etc.). După cum s-a menționat deja, în prima parte a *Disputationes metaphysicae,* Suarez a identificat obiectul propriu al metafizicii ca fiind conceptul obiectiv comun al ființei, care este absolut simplu *(simplicissimus)* în unitatea sa. 58 Acum, în trecerea la o declinare, ca să spunem așa, a „ființei" la *inferiora sa,* Suarez se confruntă cu problema oglindirii fidele a vastei diversități a *entia* într-un concept care în sine rămâne absolut simplu. După cum am văzut, există un precedent pentru o astfel de sarcină la Scotus și nu suntem deloc surprinși când propria relatare a lui Suarez despre coborârea conceptului de ființă este în multe privințe paralelă cu diversificarea scotistă a ființei prin diversele transcendentale disjunctive: „infinit-finit",[1027 1028 1029]„ contingent necesar",^ [0] „necreat-creat"61 și așa mai departe.

Există, totuși, o diferență crucială între relatările suareziană și scotistă. Pentru Suarez, în timp ce conceptul de ființă se detașează de toate inferioritățile sale și, prin urmare, își păstrează propria unitate inviolabilă, unitatea proprie *conceptus entis* nu echivalează cu univocitatea. Univocitatea, potrivit lui Suarez, implică indiferența ca fiind predicată de *inferiora sa,* dar conceptul de ființă, ni se spune, implică o relație ordonată care contrazice univocitatea.62 Analogia suareziană [implică] astfel două elemente majore, și anume (1) unitatea conceptului de ființă și (2) o relație ordonată care este reprezentată chiar în acel concept. Vom aborda acum fiecare dintre acestea pe rând.

perfecțiune, cum ar fi bunătatea, adevărul și înțelepciunea."

1024 Vezi *DM* 28.3.18. Vedea. cu ibid., 28.3.20 (ed. Vivès, vol. 26, p. 20): „Ființa este analogă și metafizicii conform unui concept obiectiv comun, deși, conform acestor definiții dialectice, ar putea părea înțeleasă sub un singur sens. Prin urmare, acest răspuns este probabil, deși și el favorizează sensul unic al ființei."

1025 Adică, *DM* 28, începutul celei de-a doua părți a lucrării *Disputationes metaphysicae.*

1026 Vedea. *DM* 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „În această discuție, așadar, intenționăm în principal să explicăm conceptul obiectiv al ființei ca atare, conform abstractizării sale totale, conform căreia am spus că este obiectul metafizicii..."

1027 Vedea. Scotus, *Hirotonirea* I, d. 8, partea 1, întrebarea 3, nr. 14, 15 (ed. Vatican, vol. 4, p. 206, 207); Suarez, *DM* 28.1.1-5.

1028 Vedea. Scotus, ibid.; Suarez, ibid ., 28.1.8-12.

1029 Vedea. Suarez, ibid., 28.1.14.

3.1 *Unitatea conceptului de ființă*

Preocuparea lui Suarez pentru păstrarea unității conceptului de ființă, așa cum a fost cazul lui Scotus, are mult de-a face cu menținerea caracterului științific al metafizicii.6 [3] Iezuitul abordează unitatea conceptus *entis* pe fundalul unei distincții scolastice, pe atunci comune, între conceptele obiective și cele formale.64 [Un] concept formal, explică Suarez, este actul în sine al intelectului de a intenționa un obiect, în virtutea căruia este cunoscut un lucru sau o trăsătură comună.' [5] Conceptul obiectiv, însă, este acel lucru sau *raport* care este imediat cunoscut sau reprezentat prin conceptul formal." La propriu vorbind, este un concept doar prin intermediul unei denumiri extrinseci; este lucrul în sine, dar sub aspectul faptului de a fi cunoscut sau atins.' [7] Suarez explică în continuare că, deși un concept formal, în măsura în care este o calitate

62 Vezi *DM* 28.3.17.

63 Pentru o tratare critică a angajamentelor epistemologice ale lui Suarez în raport cu doctrina sa a analogiei, vezi Francisco L. Peccorini, „Lupta lui Suarez cu problema unuia și a multora", *The Thomist* 36 (1972): 433-471.

64 Vedea. Pedro da Fonseca, *În Cărțile metafizice ale lui Aristotel Cerbul* (Köln, 1615), carte. 4, cap. 2, întrebarea 1, sec. 1: *„Un concept formal nu este altceva decât o asemănare actuală a unui lucru, pe care intelectul o înțelege ca fiind exprimată într-un produs."*

65 *DM* 2.1.1 (ed. Vives, vol. 25, p. 64): „...un concept formal se numește actul în sine sau (ceea ce este același lucru) cuvântul prin care intelectul concepe un anumit lucru sau o rațiune comună..." Cf. John P. Doyle, „Suarez despre analogia ființei (părțile 1 și 2)", *The Modern Schoolman* 46 (1969): p. 226.

66 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „Un concept obiectiv este acel lucru, sau rațiune, care este cunoscut sau reprezentat în mod corespunzător și imediat printr-un concept formal." Vedea. Doyle, „Suarez despre analogie", p. 226.

67 Ibid., 2.1.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „...nu este un concept ca formă care termină intrinsec conceptul, ci ca obiect și materie în jurul cărora se îndreaptă conceptul formal și spre care tind direct facultățile minții."; ibid., 2.2.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 70): „...dar conceptul obiectiv nu este altceva decât obiectul însuși, așa cum este cunoscut sau asimilat printr-un astfel de concept formal." Vedea. Doyle, „Suarez despre analogie", p. 226. inerent intelectului, [1030]este întotdeauna singular sau un lucru individual, un concept obiectiv poate fi un lucru individual, un universal^ [1031]sau chiar ceva căruia îi lipsește complet orice realitate pozitivă, cum ar fi o privațiune

1030 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „...formalul este întotdeauna un lucru adevărat și pozitiv și, la creaturi, o calitate inerentă minții..."

1031 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „De asemenea, un concept formal este întotdeauna un lucru singular și individual, deoarece este un lucru produs de intelect și inerent acestuia; dar un concept obiectiv poate fi uneori într-adevăr un lucru singular și individual, în măsura în care poate fi obiectivat minții și conceput printr-un act formal, dar este adesea un lucru universal sau confuz și comun , așa cum este omul, substanța și altele asemenea." Vedea. Doyle, „Suarez despre analogie", p. 226.

sau o existență a rațiunii.[1032] [1033] [1034]

Relația dintre conceptele formale și cele obiective, și în special faptul că acestea din urmă pot include universale sau particulare, este de o importanță deosebită . la sarcina lui Suarez de a dezvolta o știință a ființei ca atare. Preluând toate condițiile particulare, incidentale și contingente care se datorează ființei în instanțierile sale reale, conceptul obiectiv al ființei satisface cerințele unei științe aristotelice, deoarece consideră ființa *per se.* Deoarece conceptul obiectiv poate reprezenta proprietățile universale și esențiale ale ființei ca atare, el poate servi drept obiect adecvat al metafizicii? [1] Astfel, printr-un singur concept, toate ființele, oricare ar fi modul sau determinarea lor categorială, pot fi considerate în termenii comunității sau caracterului lor comun, adică în termenii faptului că fiecare se află în afara nimicului? [2]

Pentru metafizician, conceptul obiectiv de ființă are și caracterul salutar de a reduce prăpastia dintre ființa finită și cea infinită, dar, din nou, numai cu condiția să lase în urmă sau să excludă toate diferențele sau determinările proprii unor *tipuri specifice* de ființă. Deoarece conceptul obiectiv este deposedat, cum ar spune, de toate aceste condiții specificatoare, el se bucură de o unitate în sine care ar fi compromisă dacă s-ar lua în considerare orice moduri sau tipuri particulare de ființă. Preocupat de păstrarea unității conceptului obiectiv , Suarez ne avertizează:

> *D*]acă caracterul ființei așa cum este în Dumnezeu include în esență ceva diferit față de ceea ce include într-o creatură, atunci acel caracter *nu* poate fi unul în așa fel încât să fie reprezentat printr-un singur concept formal și să constituie un singur concept obiectiv; căci nu se poate înțelege că într-un singur concept ca atare

1032 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 65): „...obiectivitatea nu este însă întotdeauna un lucru cu adevărat pozitiv; căci uneori concepem privațiuni și altele, care sunt numite entități ale rațiunii, deoarece acestea au existență obiectivă doar în intelect."

1033 *DM* 6.5.3 (ed. Vives, vol. 25, p. 223): „Și în acest fel se spune că este o știință a universalelor și nu a singularelor, nu pentru că este a numelor și nu a singularelor, ci pentru că este a conceptelor obiective comune, care, deși în lucrul în sine nu se disting de singulare, se disting totuși prin rațiune. Ceea ce nominaliștii nu au observat suficient și, prin urmare, au vorbit diferit, deși în realitate nu diferă mult de noi, așa cum am spus." Pentru descrierea lui Aristotel despre o știință, vezi *Analitica Posterior,* i.i8.8ia37-8ibg. Cf. Doyle, „Suarez despre analogie", p. 229. Pentru conceptul obiectiv comun de a fi identificat ca obiect al metafizicii, vezi *DM* 2.1.1, text citat la nr. 58 de mai sus.

1034 *DM* 2.2.8 (ed. Vivès, vol. 25, p. 72): „Spun, așadar, mai întâi, că conceptului formal de ființă îi corespunde un concept obiectiv adecvat și imediat, care nu spune în mod expres substanță, nici accident, nici Dumnezeu, nici creatură, ci toate acestea în felul unuia, și anume în măsura în care sunt similare între ele într-un fel și concordă în ființă."

ar exista o varietate esențială."[1035] [1036] [1037] [1038]

Mai mult, dacă ființa nu poate fi cunoscută printr-un singur concept, nimic nu ar putea fi cunoscut despre Dumnezeu, deoarece ființa finită și infinită ar fi echivoce, ceea ce a subliniat și Scotus. Pe scurt, atât metafizica, cât și teologia ar ceda erorii echivocării și, prin urmare, și-ar abandona caracterul științific . Astfel, dacă conceptul obiectiv al ființei păstrează o unitate fundamentală sub care se încadrează toate ființele, acesta ar putea servi ca mediu de demonstrație *(demonstrații medii)* în diverse ordine sau moduri de a fi, păstrând astfel caracterul științific al metafizicii? [4]

Fără îndoială, Scotus și Suarez au multe în comun, în special fidelitatea lor față de unitatea sacrosanctă a *conceptus entis.* Nu este deloc surprinzător că, atunci când Suarez abordează întrebarea dacă ființa se spune analog despre Dumnezeu și creatură, el aude poziția scotistă cu mare simpatie. Raportând această poziție, Suarez scrie: „[Î]ntrucât ființa semnifică imediat un concept comun lui Dumnezeu și creaturii; prin urmare, nu se spune despre ele analogic, ci univoc."7 [5] Iezuitul îi spune cititorului său că este de acord cu antecedentul, a cărui demonstrație este oferită în prima dispută a propriei sale opere? [6] Suarez admite chiar că ființa este foarte similară termenilor univoci, deoarece poate fi predicată simplu despre Dumnezeu și creatură prin intermediul unui singur concept.[1039] [1040] [1041] [1042] [1043]Cu toate acestea, el respinge concluzia scotistă. Întrebarea evidentă aici este: cum poate Suarez, îmbrățișând unitatea absolută a conceptului de ființă, să evite să tragă aceeași concluzie ca și Scotus? Dacă e să spunem ceva , se pare că admiterea interacțiunii dintre similaritate și disimilaritate implicate în analogie ar

1035 Ibid., 28.3.9 (ed. Vivès, vol. 26, p. 15): „...dacă natura ființei, așa cum este ea în Dumnezeu, include în esență altceva decât într-o creatură, atunci acea natură nu poate fi atât de una încât să fie reprezentată printr-un singur concept pentru rău și să constituie un singur concept obiectiv; căci nu se poate înțelege că într-un singur concept ca atare există o varietate esențială."

1036 Vedea. ibid., 28.3.15 (ed. Vivès, vol. 26, p. 18): „În cele din urmă, s-a arătat deja mai sus că ființa poate fi considerată un singur concept al tuturor lucrurilor conținute sub ea și, prin urmare, poate fi un mijloc de demonstrație, iar rațiunea pentru a fi găsită în creaturi poate fi începutul găsirii unei rațiuni similare existente într-un mod superior în creator."

1037 Ibid., 28.3.2 (ed. Vivès, vol. 26, p. 13): „...deoarece ființele semnifică imediat un concept comun lui Dumnezeu și creaturilor; de aceea nu se spune despre ele analogic, ci univoc."

1038 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 26, p. 13): „Antecedentul a fost dovedit de noi în prima discuție a acestei lucrări."

1039 Ibid., 28.3.17 (ed. Vivès, vol. 26, p. 19): „...fără îndoială, ființa are o mare asemănare cu termenii univoci, un singur concept fiind predicat despre Dumnezeu și creație în mod absolut și fără adăugare, ceea ce cei care l-au numit univoc au considerat ca fiind singura comoditate..."

1040 Vezi nr. 47 de mai sus.

1041 *DM* 28.3.17 (ed. Vives, vol. 26, p. 19): „...căci univocul este în sine atât de indiferent încât coboară în mod egal și fără nicio ordine sau obicei de la unul la altul, la unul inferior."

1042 Vezi D. Heider, „Este conceptul lui Suarez de a fi analogic sau univoc?" p. 28.

1043 *DM* 28.3.17 (ed. Vivès, vol. 26, p. 19): „...deoarece ființa însăși, oricât de abstract și confuz ar fi concepută, prin propria sa forță cere această ordine, ca mai întâi și prin ea însăși, și cum ar spune-o complet, să aparțină lui Dumnezeu și prin aceasta să coboare la odihna, în care nu este prezentă decât cu obișnuință și dependență de Dumnezeu."

compromite unitatea conceptului de ființă. Pentru a răspunde la această preocupare, suntem conduși la al doilea element al doctrinei analogiei a lui Suarez menționat mai sus, și anume implicațiile ontologice ale conceptului de ființă în măsura în care este analogic.

3.2 *Expresia unei relații ordonate*

Scotus a fost clar în ceea ce privește univocitatea78 ; la fel a fost și Suarez. După cum s-a menționat deja, potrivit lui Suarez, este univoc ceea ce „este indiferent, în sine, astfel încât coboară în mod egal la inferiorii săi și fără nicio ordine sau relație unul cu celălalt”^ 9, ceea ce înseamnă că univocitatea sau analogicitatea unui concept este determinată în funcție de relația pe care o are cu *inferioria sa? 0* După cum vede Suarez, conceptul de ființă nu prezintă indiferență în raport cu *inferioria sa,* deoarece:

> Ființa însăși, oricât de abstract și confuz *(confus)* ar fi conceputǎ, cere prin ea însăși această ordine: mai întâi, prin ea însăși și complet, cum ar spune, este de acord cu Dumnezeu și prin aceasta coboară la lucrurile rămase, în care ea [adică ființa] se află datorită unei relații cu și dependenței de Dumnezeu.81

Aparținând în primul rând *(per prius)* lui Dumnezeu și în al doilea rând *(per posterius)* creaturilor, ființa nu coboară indiferent – așa cum ar fi necesar pentru conceptele univoce – la cele inferioare ale sale și nici nu este predicată în mod egal despre acestea, ceea ce duce la următoarele întrebări: (1) care este motivul relației ordonate exprimate în conceptul de ființă și (2) cum poate fi exprimată această relație într-un *conceptus obiectivus entis unificat* , care este *simplicissimus?*

Pentru a răspunde la prima întrebare, am putea pur și simplu să facem referire la relațiile inegale de prioritate și posterioritate conținute în metafizica participării a lui Toma de Aquino, care, în multe privințe, oferă baza propriei doctrine a analogiei a Doctorului Angelic. [1044]Dumnezeu, în viziunea medievală și scolastică comună , este ființa în sine sau ființa *per essentiam.* Creaturile, însă, au ființă doar *perparticipationem* și, în participarea lor, se bucură de o asemănare cu ființa divină. [1045]Rezumând gândirea lui Toma pe această temă, Suarez scrie: „O creatură este în esență o ființă prin participarea sa la ființa care este în Dumnezeu prin esență și ca în primul și universal izvor din care derivă o oarecare participare a ei la toate celelalte.”^[1046] [1047]Cu alte

1044 Pentru mai multe informații despre relația dintre participare și analogie la Toma de Aquino, vezi Rudi A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden, 1995), cca. 6. A se reține și Montagnes, *La doctrine de l'analogie,* p. 10: „Participation, causalité et analogie son les trois aspects sous lequels la philosophie aborde l'être”.

1045 Cf., de exemplu, Toma, *În Sent.,* I, d. 48, întrebarea 1, a. 1; *SF.* I, întrebarea 4, aa. 2, 3.

1046 *DM* 28.3.16 (ed. Vivès, vol. 26, p. 18): „...creatura este în esență o ființă, prin participarea la ființa sa, care este în Dumnezeu prin esență și ca în sursa primă și universală, din care derivă o oarecare participare la ea pentru toate celelalte lucruri.”

1047 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 26, p. 18): „...fiecare creatură este, așadar, o ființă printr-un obicei al lui

cuvinte, fiecare creatură *este* – adică are ființă – doar datorită relației sale ontologice cu Dumnezeu și dependenței sale de el.8'> Toma, așa cum am sugerat, face apel la această relație metafizică și găsește în ea baza doctrinei sale despre analogie, iar din moment ce aici relația este una în care efectul nu este echivalent cu puterea totală a cauzei sale, orice comunitate univocă este împiedicată.[1048]

Interesant și semnificativ este faptul că Suarez nu invocă argumentul lui Thomas pentru motivul că, deși demonstrează eficient non-univocitatea ființei, menționând diferența dintre ființa *per essentiam* și ființa *per participationem,* argumentul merge „prea departe" și compromite unitatea *conceptus entis comun* . [87] Suarez continuă argumentând:

> „[D]acă caracterul *[raportul]* ființei așa cum este în Dumnezeu include în esență ceva diferit de așa cum este într-o creatură, acel caracter *[raport]* nu poate fi unul astfel încât să fie reprezentat de un singur concept formal și constituit de un singur concept obiectiv, căci nu se poate înțelege că într-un singur concept ca atare există o varietate esențială."88

Similar *conceptus simpliciter simplex,* unitatea conceptului de ființă, conform lui Suarez, exclude orice determinare, căci dacă ar include vreo determinare, nu ar fi un concept simplu de „ființă", ci conceptele de „ființă esențială" sau „ființă participativă", „ființă finită" sau „ființă infinită", „substanță" sau „accident" și așa mai departe, niciunul dintre acestea neputând fi cunoscut printr-un singur [concept89]

Cu toate acestea, Suarez subliniază că conceptul unitar de ființă exclude orice determinare, nu în așa fel încât aceste determinări să fie negate, ci pur și simplu omise din considerare, astfel încât – lăsând în urmă orice *diferențiere* care ar contracta sau specifica „ființa" la un anumit tip de ființă – rămânem cu un concept unificat căruia îi lipsește orice diferențiere sau diviziune în sine. Dar acum se pune o altă întrebare: cum poate Suarez să păstreze conceptul unitar de ființă, excluzând toate variațiile, determinările, diferențele esențiale etc. și, în același timp, să susțină că acest concept

---

Dumnezeu, și anume în măsura în care participă la, sau imită într-un fel, ființa lui Dumnezeu și în măsura în care are ființă, depinde în esență de Dumnezeu, mult mai mult decât depinde un accident de substanță."

1048 Suarez (nu inexact) rezumă poziția lui Thomas astfel (*DM* 28.3.8 [ed. Vivès, vol. 26, p. 15]): „...rațiunea de a fi se spune că este în Dumnezeu prin esență, dar în creaturi prin participare. Se spune, de asemenea, că este în el ca și cum ar fi total, adică ca și cum ar cuprinde în unitate întreaga ființă, dar în altele ca și cum ar fi împărțită în părți; prin urmare, rațiunea de a fi se găsește în creaturi într-un mod mult inferior și inadecvat față de Dumnezeu și, în consecință, nu se spune despre ele în mod univoc și nici conform aceleiași rațiuni." Comparați acest pasaj cu propria relatare a lui Toma din *Sent.,* I, d. 48, întrebarea 1, a. 1 (ed. Mandonnet, vol. 1, p. 1080): „...cine are formă imită participativ ceea ce o are în esență. Și o astfel de asemănare care plasează compoziția într-una și simplitatea în alta, poate fi a unei creaturi care participă la bunătatea sau înțelepciunea lui Dumnezeu sau la ceva de acest fel, fiecare dintre acestea fiind esențialul său în Dumnezeu."; vedea. de asemenea ibid., I, d. 8, întrebarea 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 1, p. 198): „...este al treilea mod al cauzei agent analogic. De unde este clar că ființa divină produce ființa

simplu exprimă cumva o ordine de prioritate și

creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat."

87 *DM* 28.3.9 (ed. Vivès, vol. 26, p. 15): „...ele ar demonstra nu numai că ființa nu este univocă, ci și că nu are un concept obiectiv comun pentru Dumnezeu și creaturi, lucru pe care l-am demonstrat a fi fals în capitolele anterioare."

88 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 26, p. 15): „...dacă natura ființei, așa cum este în Dumnezeu, include în esență altceva decât într-o creatură, atunci acea natură nu poate fi atât de una încât să fie reprezentată printr-un singur concept formal și să constituie un singur concept obiectiv; căci nu se poate înțelege că într-un singur concept ca atare există o varietate esențială."

89 Ibid., 28.3.18 (ed. Vives, vol. 26, p. 20): „Căci ființa, întrucât include lucrurile inferioare conform unor rațiuni proprii, nu este doar ființă, ci este finită și infinită, substanță și accident și restul, care, așa cum nu pot fi concepute de noi conform unor rațiuni proprii cu un singur concept, tot așa nu pot fi semnificate printr-un singur nume." posterioritate? Cu alte cuvinte, cum se poate gândi diferența în aceeași simplitate a conceptului obiectiv de ființă?

Un renumit interpret al lui Suarez, John P. Doyle, a observat aceeași tensiune în doctrina suareziană a analogiei și sugerează că noțiunea iezuitului de „ființă aptitudinală" este cheia pentru a debloca dificultatea.[1049] [1050]Relatarea lui Suarez despre ființa aptitudinală apare pe fundalul unei alte distincții scolastice comune^ [1] și anume, cea dintre a fi luat fie ca participiu, fie ca substantiv. Ca participiu, „a fi" semnifică ceea ce exercită o existență actuală - spre deosebire de cea pur posibilă.[1051] [1052] [1053] [1054] [1055]Ființa nominală (adică ființa luată ca substantiv) are o extensie chiar mai mare decât ființa participială și semnifică nu numai o ființă existentă în realitate, ci și „ființă în potență", precum și „ființă în măsura în care este *aptă* să existe ". Această ultimă

1049 Doyle, „Suarez despre analogie", p. 323 și următoarele.

1050 Distincția identificată anterior a fost cea dintre conceptele formale și cele obiective.

1051 *DM* 2.4.3 (ed. Vivès, vol. 25, p. 88): „Prin urmare, așa cum s-a spus, a fi este uneori luat ca participiu al verbului *sum* și, ca atare, semnifică actul de a fi, ca exercițiu și este același lucru cu a exista în act..."

1052 Ibidem. (ed. Vivès, vol. 25, p. 88): „...uneori este luat ca nume care semnifică esența formală a unui lucru, pe care îl are sau îl poate avea, nu ca exercițiu propriu-zis, ci în potență sau aptitudine." Având în vedere că ființa, ca substantiv, semnifică ființă actuală, potențială și aptitudinală, aceasta are o extindere mai mare decât ființa participială și devine obiectul metafizicii lui Suarez, știința *oricărei ființe* , fie ea actuală, fie doar posibilă . Vedea. Doyle, „Suarez despre analogie", p. 228.

1053 Vedea. ibid., 2.4.1 (ed. Vivès, vol. 25, p. 91): „negația sau privarea adaugă ființa în potențialitate."

1054 Vedea. ibid., 2.4.9 (ed. Vivès, vol. 25, p. 90): „... *ființa,* conform acestei duble accepțiuni, nu semnifică un aspect dublu al ființei, care separă un aspect comun sau un concept comun, ci semnifică un concept al ființei, mai mult sau mai puțin precis: căci *a fi* luat în virtutea numelui semnifică ceea ce are o esență reală, preelimină-l de la existența actuală, nu excluzându-l sau negându-l, ci doar abstragându-l precis. Prin urmare, *ființa* nu semnifică niciun concept comun ființei luate nominal și participativ, ci are imediat o semnificație subjunctivă, prin care semnifică fie ființa preelimină-l de la existența actuală, fie ființa existentă în realitate."

1055 Pentru mai multe informații despre diferența dintre ființa posibilă și cea aptitudinală, vezi Pereira, *Suarez,* pp. 107-109, 129-131.

diviziune a ființei (adică ființa nominală) include atât ființa posibilă94 (adică o ființă cu o esență reală, dar a cărei existență actuală este negată), cât și ființa aptitudinală05 (adică o ființă reală a cărei considerație nu adaugă o negație a existenței actuale, ci pur și simplu o prevede, adică face abstracție de acea existență fără a o exclude sau nega).96 Dacă Suarez identifică ființa posibilă cu ființa aptitudinală *tout court* este o controversă academică în care nu este nevoie să intrăm în prezent. [1056]Aici, va fi suficient să observăm că, așa cum o înțelege Suarez, ființa aptitudinală semnifică cel puțin atât: ceva în măsura în care este aptă să existe. Prin urmare, ființa aptitudinală denotă o anumită relație sau ordine față de existență , iar această „ordine", după cum vom vedea, este cea de importanță capitală pentru doctrina suareziană a analogiei.[1057] [1058]

Ceea ce este fundamental în discuție aici pentru Suarez, în timp ce își dezvoltă doctrina analogiei, este relația dintre *ratio entis absolut simplă și unificată* și diversele sale determinări modale. Scotus, așa cum am văzut, a tratat aceeași problemă. Deși nu merge până la a admite o *distinctio in re* între „ființă" și modul său, Scotus postulează o distincție modală mai slabă, ca să spunem așa (care precede orice operațiune a intelectului) între „ființă" și modul său. Pentru Suarez, însă, distincția dintre „ființă" și modul său este o *distinctio rationis ratiocinate* care, deși are un fundament în realitate *(cum Jundamento in re*), are mai puțină bază în realitate decât în intelect. Suarez descrie o astfel de distincție astfel:

> [Ea] se formează prin concepte inadecvate ale aceluiași lucru; căci, deși același lucru este conceput prin fiecare [concept], prin niciuna dintre acestea nu este conceput exact tot ceea ce este în lucru, nici nu este epuizată întreaga sa quiditate și caracterul său obiectiv *[ratio]* , care [distincție] se face adesea concepând acel lucru printr-un raport cu lucruri diverse sau cu modul lor; și, prin urmare, o astfel de distincție are întotdeauna un fundament în realitate, formal însă se spune că se face prin concepte inadecvate ale aceluiași lucru.99

1056 Vezi Gilson, *Ființa și unii filosofi,* pp. 98-99. Pereira argumentează împotriva interpretării lui Gilson în *Suarez,* p. 120, 121. Pornind de la tradiția gilsoniană, vezi și Doyle, „Suarez despre realitatea posibilelor", *The Modern Schoolman* 44 (1967): 29-48. Pentru o altă perspectivă, vezi Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens, Determinarea formală a ființei și realității în metafizica medievală și modernă (Duns Scotus, Suarez, Wolff, Kant, Peirce)* (Hamburg, 1990), p. 264, 265, 293.

1057 *DM* 2.3.14 (ed. Vives, vol. 25, p. 92): „...deși, prin urmare, ființa actuală nu aparține esenței unei creaturi, totuși ordinea către ființă, sau aptitudinea de a fi, aparține conceptului său intrinsec și esențial; și în acest fel ființa este predicată ca esențială."; vedea. Doyle, „Suarez despre analogie", p. 326, 327.

1058 Ibid., 7.1.5 (ed. Vivès, vol. 25, p. 251): „...se face prin concepte inadecvate ale aceluiași lucru; căci, deși același lucru este conceput de ambele, niciuna nu este conceput exact întregul lucru, care se află în lucru, nici nu este epuizată întreaga quiditate și rațiunea obiectivă a acestuia, ceea ce se face adesea prin conceperea acelui lucru prin obișnuință la lucruri diverse sau prin modul lor și, prin urmare, o astfel de distincție are întotdeauna un fundament în lucru, dar formal se va spune că se face prin concepte inadecvate ale aceluiași lucru." Vedea. Pereira, *Suarez,* p. 71; Heider, „Este conceptul de a fi analogic al lui Suarez sau univoc?"

Distincția dintre „ființă" și modul său, deși are un fundament în realitate , apare ca o funcție a *conceptualizării noastre.100 Putem fie să concepem ceva mai confuz (adică într-un mod mai puțin determinat sau inadecvat), fie, ajustând conceptul nostru mai fin* așa cum focalizăm un microscop, putem concepe - aceeași realitate în conformitate cu determinarea sa particulară. Având în vedere (1) angajamentul realist al lui Suarez și relația direct proporțională pe care o atribuie cunoașterii și realității, adică dintre conceptele formale și cele obiective, [101] și (2) dat fiind faptul că nu există nicio distincție **ex natura rei** între ființă și modurile sale, rezultă pentru Suarez că nu există o distincție reală între conceptul obiectiv de ființă și cele inferioare ale sale. Prin urmare, Suarez susține că conceptul obiectiv de ființă (aptitudinală) include în sine toate determinările și diferențele *inferioarelor sale.* [W2] Daniel Heider exprimă elegant învățătura unică a lui Suarez cu privire la conceptul de ființă astfel: „Există o anumită dualitate în conceptul obiectiv de ființă, care ne permite să considerăm conceptul obiectiv de ființă atât ca subiect, cât și ca *terminus* al descendenței." [W3] Așa fiind, relația sau ordinea față de existență pe care o poartă cu sine ființa aptitudinală este păstrată în expresia sa conceptuală (confuză). Într-un pasaj care merită citat pe larg, Suarez explică:

[D]eși conceptul comun [de ființă ca atare], ca abstract, este unul în sine, totuși, rațiunile care constituie ființele particulare sunt diverse și, prin ele, ca atare, fiecare este constituită în mod absolut în existența ființei. Atunci... conceptul comun despre sine postulează o astfel de determinare cu ordinea și relația față de unul [sau față de o singură Ființă]; și, prin urmare, așa cum acest concept este unul, nu este în întregime același, deoarece nu este în sine în întregime uniform - o uniformitate și identitate care...

100 Cf. ibid., 2.3.12 (ed. Vivès, vol. 25, p. 86): „...cavendum est ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas, et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus, ubi vere non est."

101 Cf. ibid., 2.2.24; în această privință, vezi Pereira, *Suarez,* pp. 136-139, 173-174. Pereira situează începutul orientării modernității către subiectivitate în acest pasaj particular al lui Suarez. Pereira susține că Suarez anticipează orientarea lui Descartes către subiectiv ca măsură și standard al realității, făcând din conceptul formal, care este mai cunoscut (*notior*), standardul și măsura conceptului obiectiv.

102 Cf. Doyle, „Suarez on Analogy", p. 327. În acest sens, Heider notează pe bună dreptate: „...putem înțelege *inferiora* atât ca fiind conceptele obiective ale ființei, cât și ca *inferiora* conceptului obiectiv al ființei" (art. cit., p. 36).

103 Heider, „Este conceptul de a fi analogic sau univoc al lui Suarez?", p. 36.

univocile necesită în sensul lor — și în acest fel ar trebui explicată definiția

univocalilor.[1059] [1060] [1061] [1062] [1063]

Pornind de la poziția scotistă, care susține că *conceptus entis* este *simpliciter simplex* , [W5] Suarez susține, în schimb, că conceptul de ființă este unul confuz și exprimă diverse *rationes* sau relații cu existența. [K)(>] A spune că *conceptus entis* este „confus" înseamnă a spune că este indistinctă și, ca atare, include în sine inferiorii săi, nu explicit sau în termenii unicității lor specifice , ci lăsând deoparte (deși nu negând sau respingând) acea specificitate, prin care conceptul atinge o considerare a *inferiora sa* în termenii comunității lor în existență *(in essendo).* Cu alte cuvinte, *conceptus entis* nu este altceva decât inferiorii săi. Deși ființa transcende *inferiora sa* în mod precis și astfel atinge o unitate în sine, ea rămâne totuși „intimum transcendentă", așa cum spune Suarez: „[C]aracterul ființei *[ratio entis]* [este] - transcendent și intim inclus în toate proprietățile și în toate tipurile determinate de ființă și în modurile determinate de ființă în sine." [W7] Din nou, spre deosebire de poziția scotistă, ființa în coborârea sa către inferiorii săi nu coboară în mod egal și, prin urmare, exclude posibilitatea univocității, deoarece, așa cum am văzut, Univocitatea cere o descendență sau o indiferență egală, care este incomensurabilă cu relația de prioritate sau posterioritate pe care o cere conceptul suarezian de ființă. [W8] Prin urmare, conceptul obiectiv confuz de ființă aptitudinală îi oferă lui Suarez un mijloc de a păstra simplitatea sau unitatea pe care o cere conceptul de ființă, deschizând în același timp un spațiu în cadrul acelui concept pentru disimilaritatea sau inegalitatea relațiilor, din cauza cărora conceptul este analogic. Suarez oferă următoarele ca un rezumat succint al doctrinei sale despre analogie:

1059 *DM* 28.3.21 (ed. Vives, vol. 26, p. 21): „Atunci (ceea ce este cel mai relevant pentru această chestiune) însăși rațiunea comună cere de la sine o astfel de determinare cu ordine și obișnuință către unul și, prin urmare, deși conform unei rațiuni confuze este aceeași, deoarece este una, totuși nu este în întregime aceeași, deoarece nu este de la sine în întregime uniformă, uniformitate și identitate pe care univocul le cere în rațiunea sa și, prin urmare, ar trebui explicată definiția univocurilor."

1060 Vezi, de exemplu, Scotus, *Hirotonire* I, d. 3, p. 1, întrebarea 1-2, 49, nr. 71; *Prelegerea* I, d. 2, p. 1, întrebarea 1-2, 118, 119, nr. 24; vedea. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 95, 96, nr. 2; vedea. Richard Cross, *Duns Scotus: Mari gânditori medievali* (Oxford, 1999), p. 38, 39.

1061 Vedea. *DM* 26.3.21; ibid., 2.6.7 (ed. Vivès, vol. 25, p. 101): „Astfel, aceste concepte formale sunt înțelese ca corespunzătoare a două concepte simple, obiective, care nu pot fi descompuse în mai multe concepte, dintre care unul este considerat superior sau mai abstract decât celălalt, doar pentru că corespunde unui concept formal mai confuz, prin care un lucru nu este conceput conform modului determinat în care este în sine, ci confuz și precis."

1062 Ibid., 28.3.21 (ed. Vivès, vol. 26, p. 21): „...rațiunea de a fi este transcendentă și intim inclusă în toate rațiunile proprii și determinate ale ființelor și în modurile înseși care determină ființa însăși ..."; vedea. Pereira, *Suarez,* p. 74 și Heider, „Este conceptul de a fi analogic al lui Suarez sau univoc?"

1063 Ibid., 28.3.17 (ed. Vives, vol. 26, p. 19): „...căci univocul este în sine atât de indiferent încât coboară în mod egal și fără nicio ordine sau obicei de la unul la altul, la lucrurile inferioare."

> Însă, de fapt, această analogie a ființei este întemeiată în întregime în și provine din lucrurile însele care sunt subordonate și se referă în mod necesar la unul, întrucât sunt ființe; și, prin urmare, numele de ființă nu ar putea fi impus pentru a semnifica confuz ceea ce are ființă, fără a fi nevoie, în consecință, să semnifice mai multe [lucruri] în raport cu unul; și aceasta ar fi o analogie, nu prin transfer, ci printr-o semnificație adevărată și proprie.[1064] [1065] [1066]

4 Concluzie

Dacă conceptul confuz de ființă constituie sau nu un răspuns complet satisfăcător la problema unuia și a multora depinde în cele din urmă de coerența învățăturii complete a lui Suarez despre ființa aptitudinală, considerată în sine. Unii au subliniat anumite dificultăți implicate în relatarea lui Suarez, susținând că merge prea departe în a acorda un fel de realitate cvasi-pozitivă doar ființelor posibile, chiar și separat de cauzalitatea creatoare a lui Dumnezeu, făcând astfel un pas către „tinologiile" filosofiei moderne timpurii. Alții găsesc în concepția suareziană de ființă un exemplu de *Seinsvergessenheit,*[1067] [1068]care merge mână în mână cu onto-teologia, monstrul de temut al atâtor teoreticieni postmoderni.™

> Spațiul nu permite continuarea acestei chestiuni, așa că trebuie să mă mulțumesc aici doar cu atingerea relatării lui Suarez despre ființa aptitudinală față de conceptul confuz, în măsura în care aceasta se referă la învățătura sa despre analogie. În ciuda unor detalii neclar, putem spune cu siguranță că această noțiune suareziană de ființă aptitudinală, așa cum este reprezentată printr-un concept confuz, constituie într-adevăr o contribuție originală la soluționarea problemei unuia și a multora. Este o soluție care se îndepărtează în mod clar de doctrina tomică a analogiei, în măsura în care Toma procedează pe baza unei diversități radicale în cadrul ființei reale, care își găsește unitatea doar în Dumnezeu, care, ca ființă însăși, este măsura oricărei ființe participate. Pericolul aici, cel puțin așa cum îl vede Suarez, este unul pe care l-am menționat deja: unitatea conceptului de ființă ar părea a fi compromisă . În același timp, în ciuda preocupării pentru păstrarea unității conceptuale a ființei pe care

1064 Ibid., 28.3.22 (ed. Vivès, vol. 26, p. 21): „Dar, într-adevăr, această analogie a ființei este în întregime fondată și provine din lucrurile însele, care sunt atât de subordonate, încât sunt în mod necesar raportate la unul, în măsura în care sunt ființe, și prin urmare numele de ființă nu ar putea fi impus pentru a semnifica confuz ceea ce are ființă, fără a fi nevoie, în consecință, să semnifice mai multe lucruri cu un obicei de a fi la unul, și astfel fiind analoge, nu prin traducere, ci prin semnificație adevărată și proprie."

1065 Vedea. Doyle, „Suarez despre analogie", pp. 335-341.

1066 Vedea. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 160 de metri.

1067 Cf. Doyle, „Heidegger și metafizica scolastică", *The Modern Schoolman* 49 (1972): 201-220.

1068 Vezi Marion, *Sur la theologie blanche de Descartes,* în special c. 6; John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Oxford, 1997), pp. 40-41. Pentru o evaluare critică a

Suarez o împărtășește cu Scotus, conceptul confuz de ființă (aptitudinală) îndepărtează orice indiferență proprie *conceptului univoc simpliciter simplex*. Pe scurt, se poate înțelege foarte bine doctrina suareziană a analogiei ca situându-se undeva între tomism și scotism.

Rechizitoriul lui Suarez de către Ortodoxia Radicală în ceea ce privește onto-teologia, vezi Richard Cross, „Duns Scotus și Suarez despre originile modernității", în *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth,* ed. Wayne Hankey și Douglas Hedley (Burlington, VERMONT, 2005), pp. 65-80.

Epilog

Cele paisprezece capitole ale acestui volum nu pretind că ating fiecare aspect al gândirii lui Suarez - căci, într-adevăr, *opera sa* este enormă! Eseurile, însă, evidențiază o serie de elemente de o importanță deosebită pentru studiul lui Suarez, indicând totodată domenii de cercetare ulterioară.

O temă care reiese clar din prezentul studiu este amploarea și originalitatea iezuitului spaniol. După cum notează José Pereira în contribuția sa, *Opera Omnia* a lui *Doctor eximius* este formată din paisprezece cărți, douăzeci și șase de volume și aproximativ douăzeci și unu de milioane de cuvinte. Deși Suarez se considera în primul rând un teolog, s-ar putea argumenta că cea mai remarcabilă contribuție a sa la istoria gândirii ar putea fi sistematizarea metafizicii . Aici, gânditorul iezuit nu numai că a adăugat ordine haosului, dar a generat și teorii profund originale care au depășit moneda metafizică comună a timpului său. După cum s-a menționat la începutul acestui volum, a existat o tendință de a-l considera pe Suarez ca un „canal" prin care filosofia și scolastica greacă au trecut în modernitate.1 Deși nu există prea multe îndoieli cu privire la importanța lui Suarez pentru istoria filosofiei, originalitatea creativă a propriei sale gândiri îl face pe *Doctor eximius* mult mai mult decât un simplu canal sau vas custodie al înțelepciunii sacre. Mai multe capitole din volumul de față au arătat că Suarez a depășit cu mult metafizica lui Aristotel, precum și pe cea a lui Aquinas și Scotus, pentru a-și crea propriul „suprasistem".

În cele din urmă, Suarez nu este nici tomist, nici scotist (și nici alt „-ist" pe care l-am putea adăuga). Cu toate acestea, respectul său constant pentru aceste bastioane ale scolasticii, familiaritatea sa profundă cu doctrinele lor până la cele mai mici detalii și dorința sa de a le acorda tuturor o ascultare echitabilă i-au determinat pe unii, în cel mai bun caz, să-l identifice pe Suarez ca membru (confuz) al uneia dintre școlile menționate mai sus sau, în cel mai rău caz, să-l considere doar un gânditor eclectic, fără o perspectivă sintetică proprie. În acest sens, Gilson a scris odată că, atunci când evaluează diverse teze filozofice, Suarez - la fel ca un „judecător detașat" care „nu se abate niciodată prea mult de la adevăr" - se mulțumește „cu o «eșec aproape»". [2] Dacă Suarez viza o reprezentare a unei poziții tomiste sau scotiste, atunci, da, *Doctor eximius* s-ar putea să fi...

1 Armand Maurer și Martin Heidegger au făcut astfel de sugestii; cf. capitolul introductiv, pp. 1, 27, 28 supra.

2 Cf. Gilson, *Ființa și unii filosofi,* 99.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283930 016

a ratat ținta – și uneori la o scară largă! Dar Suarez știa exact ce urmărea, și anume articularea unui sistem metafizic care, deși împărtășea un vocabular comun cu mulți alți scolastici, nu era reductibil la nimic. Gilson avea cu siguranță dreptate când spunea că, atunci când se analizează metafizica lui Suarez în raport cu cineva precum Toma d'Aquino, la un moment dat trebuie să se ajungă la „poziții absolut primitive și... opțiuni filozofice primitive".[1069] Nimic nu ar putea fi mai adevărat. Totuși, aici trebuie să recunoaștem cu precizie caracterul cu adevărat primordial și ireductibil al acestor poziții și să nu deplângem lipsa lor de identitate sau chiar incompatibilitatea. Contribuțiile lui Darge, Heider, Renemann și Salas, în special, au încercat să clarifice acest aspect, subliniind trăsăturile unice ale gândirii metafizice a lui Suarez. Suarez este în mare măsură un om independent - fie că discută despre subiectul metafizicii, epistemologia universalelor, natura conceptelor, sensul analogiei sau ființele rațiunii.

Prin urmare, studenții metafizicii trebuie să înțeleagă sistemul suarezian conform propriei sale logici. Au apus vremurile când descrierile facile ale lui Suarez ca esențialist sau voluntarist puteau fi luate în serios. Tot mai mulți istorici ai filosofiei recunosc locul Doctorului *eximius* în istoria metafizicii, așa cum au sugerat capitolele din această carte - în special cele ale lui Courtine, Pereira, Novotny și Esposito.

De asemenea, așa cum au arătat contribuțiile lui Pace, Coujou și Knuuttila, contribuțiile lui Suarez la dreptul natural, filosofia politică și psihologie sunt de o importanță enormă. El a susținut cu siguranță tradiția membrilor școlii de la Salamanca, precum Francisco de Vitoria, dar a adus și contribuții considerabile proprii. *De legibus* este o mărturie incontestabilă a acestui fapt. Și aici, încă o dată, Suarez nu poate fi clasificat cu ușurință în nicio categorie sau școală, deși este în mod clar impregnat de tradiția scolastică aristotelică și o prezintă convingător, conform viziunii arhitecturale a minții sale. Deși Suarez își consultă întotdeauna tradiția și se inspiră din perspectivele multora dintre cei mai mari membri ai acesteia, așa cum a arătat volumul de față, el nu se sfiește să-și apere propriile concluzii.

O serie de capitole din acest volum au explorat teme teologice, și anume pe cele ale lui Fastiggi și Kronen. Altele, precum Coujou, Esposito și Pace, arată cum scrierile filosofice ale lui Suarez (de exemplu, despre drept și metafizică) sunt influențate de categorii creștine. Cu toate acestea, Suarez ca teolog rămâne un domeniu în mare parte neexplorat. Deși articolele care abordează teologia harului, mariologia și cristologia apar din când în când, mai sunt multe de studiat în viitor, în special în ceea ce privește antropologia sa teologică, teologia sacramentală și eclesiologia.

Autorii volumului de față speră, așadar, că Francisco Suarez va fi apreciat pentru ceea ce este: un gânditor strălucit și original, precum și unul dintre cei mai mari teologi și filozofi, nu doar ai Bisericii Catolice, ci ai istoriei înseși.

1069 Ibidem, 103.

Bibliografie

De departe, cea mai cuprinzătoare bibliografie întocmită cu privire la Francisco Suarez este cea a lui Jean-Paul Coujou, *Bibliografia suareciana* , Cuadernos de Pensamiento Espanol (Pamplona: Universidad de Navarra, 2010). Editorii prezentului volum ar fi dificil să ofere o listă mai cuprinzătoare. Cu toate acestea, oferim următoarele în speranța că vor servi drept punct de plecare pentru cei interesați nu doar de gândirea lui Francisco Suarez, ci și de filosofia medievală și scolastică în general.

1 Opera Omnia Francesci Suarii

Francisco Suarez, *Opera omnia* , ed. Vivès. Paris, 1856-1877, 28 voi. + 1 vol. Opuscula needitat, 1859:

Vol. 1 (1856): *Despre substanța divină și atributele ei, Despre predestinarea și respingerea divină, Despre misterul Treimii* .

Vol. 2 (1856): *Despre îngeri* .

Vol. 3 (1856): *Despre munca a șase zile, Despre suflet* .

Vol. 4 (1856): *Despre scopul ultim al omului, Despre voluntar și involuntar, Despre bunătatea și răutatea actelor umane, Despre pasiuni* .

Vol. 5 (1856): *Despre legi și Dumnezeu legislatorul* (cărțile IV).

Vol. 6 (1856): *Despre legi și Dumnezeu legiuitorul* (cărțile VI-X).

Vol. 7 (1857): *Despre har* .

Vol. 8 (1857-1858): *Despre ajutoarele harului în general* .

Vol. 9 (1858): *Despre esența harului* .

Vol. 10 (1858): *Pe merit* .

Vol. 11 (1858): *Despre concursul mișcării și ajutorul lui Dumnezeu ; Despre cunoașterea lui Dumnezeu, contingența viitoare ; Despre eficacitatea ajutorului ; Despre libertatea voinței divine ; Despre merite mortificate și reparate prin penitență* ; *Despre dreptatea prin care Dumnezeu răsplătește meritele și pedepsește păcatele* .

Vol. 12 (1858): *Despre credință, despre speranță, despre caritate* .

Vol. 13 (1859): *Despre virtutea și starea religiei* (tratatele I-III).

Vol. 14 (1859): *Despre virtutea și starea religiei* (tratate IV-VI).

Vol. 15 (1859): *Despre virtutea și starea religiei* (tratatul VII).

Vol. 16 și 16 bis (1866): *Despre virtutea și starea religiei* (tratate VIII-X).

Vol. 17 (1866): *Despre Întrupare* , III, qq. 1-9.

Vol. 18 (1866): *Despre Întrupare* , III, qq. 10-26.

Vol. 19 (1866): *Despre Întrupare* , III, qq. 27-59.

Vol. 20 (1866): *Despre sacramente, despre botez, despre confirmare, despre euharistie* , III, qq. 60-74.

Vol. 21 (1866): *Despre Euharistie* , III, qq. 75-83.

Vol. 22 (1866): *Despre Pocăință* , III, și următoarele. 84-90.

Vol. 23 (1866): *Despre cenzură* , *Despre excomunicare* .

Vol. 23 bis (1866): *Despre suspendare* , *Despre interdicție* , *Despre neregularitate* .

Vol. 24 (1859): *Apărarea credinței catolice împotriva erorilor sectei anglicane, cu un răspuns la apologia jurământului de loialitate și o epistolă către cei mai sereni prinți creștini ai lui Iacob, regele Angliei* .

Vol. 25 (1866): *Index foarte bogat* , *Disputări metafizice* (disputări 1-27).

Vol. 26 (1866): *Disputări metafizice* (disputările 28-54).

Vol. 27 (1878): Index I.

Vol. 28 (1878): Index II.

Vol. 29 (1859): *Șase opuscule inedite* (ed. Joannes Baptista Malou).

2 Texte medievale și scolastice

Aquinas, Toma. *Opera omnia a Sfântului Toma d'Aquino* , ediția leonină. Roma, 1882 . *Scris pe baza unor cărți de opinii* , eds. Mandonnet-Moos. Paris: Lethielleux, 1929.

. *O expunere a celor douăsprezece cărți de metafizică ale lui Aristotel* , ed. MR Cathala și RM Spiazzi. Marietti: Torino, 1971.

Averroes, *Commentarium magnum asupra cărților De anima ale lui Aristotel* , ed. FS Crawford. Corpus de comentarii ale lui Averroes la versiunile latine ale lui Aristotel VI.1. Cambridge, MA, 1953.

Avicenna. *Carte despre prima filozofie sau știință divină* , *Avicenna Latinus* , ed. S. van Riet, 3 vol. Louvain-Leiden: Peeters-Brill, 1977-1983.

Boețiu. *Lucrările lui Manlius Severinus Boethius* , ed. Jacques-Paul Migne. Paris: 1847; Patrologia Latină, vol. 63-64.

Cajetan, Cardinalul Thomas de Vio. *Scrieri filozofice, Despre analogia numelor, Despre conceptul de ființă* , ed. PN Zammit. Roma: Angelicum, 1934.

Capreolus, Ioan. *Apărări ale teologiei Sfântului Toma de Aquino* , ed. C. Paban și T. Pegues. Torino, 1904.

Duns Scotus, Ioan. *Toate lucrările* . Ediția Vaticanului. Cetatea Vaticanului, 1950.

Fonseca, Pedro da. *Comentarii la cărțile Metafizicii lui Aristotel* . Köln, 1615. Henric de Ghent. *Summa quaestionem ordinaryarum* , ed. Paris, 1520.

Hollaz, David. *Examen teologic acroamatic* . Stargard, 1707.

Ioan de Sfântul Toma. *Curs de teologie* . Paris-Tornaci-Roma: Desclée et socii, 1931. . *Curs de filosofie* , ed. B. Reiser. Marietti: Taurin, 1933.

Olives, Peter John. *Întrebări din a doua carte de Propoziții* , ed. B. Jansen. Quaracchi: Colegiul Sfântul Bonaventura, 1922-

1926.

Soto, Domingo. *Despre justiție și drept* , Salamanque, introducere de V. Carro și traduction espagnole de M. Gonzalez Ordonez. Madrid, retipărire 1967-1968, 5 vol.

Turretin, Francis. *Educație teologică* . Geneva, 1679-1685.

Vives, Juan Luis. *Despre suflet și viață* . Basel, 1538.

Wolff, Christian. *Prima filosofie sau ontologie* , ed. Frankfurt și Leipzig, 1736.

3 Literatură secundară

Aertsen, Jan. „Ce a fost cel mai sănătos. Metafizica în Thomas von Aquin?" în *Scientia și* Ani *în Epoca Înaltă și Spdtmite* , eds. Ingrid Craemer-Ruegenberg și Andreas Speer, *Miscellanea Mediaevalia,* a 22-a ediție a Berlinului, 1994, pp. 217-2 . . . . *Filosofia medievală și transcendentalii: cazul lui Toma de Aquino* . Leiden : EJ Brill , 1996 .

O, Tuomo. „Statutul psihologiei așa cum a fost înțeleasă de scolasticii secolului al XVI-lea", în *Psihologie și filosofie: Cercetări asupra sufletului de la scolastica ulterioară la gândirea contemporană* , ed. Sarah Heinamaa și Martina Reuter. *Studii în istoria filosofiei minții* , Dordrecht, 2009, pp. 101-147-6

Ariew, Roger. *Descartes și ultimii scolastici* . Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

Ashworth, E. Jennifer. „Doctrina presupunerii în secolele al XVI-lea și al XVII-lea", *Archiv für Geschichte derPhilosophie* 51 (1969): 260-285.

. „Doctrina *exponibiliei* în secolele al XV-lea și al XVI-lea", *Vivarium* 11 (1973): 137 -6 7 .

____ . „Teoria realității obiective a lui Descartes", *New Scholasticism* 49 (1975): 331-40. . „Suarez despre analogie: câteva informații istorice", *Vivarium* 33.1 (1995): 50-75. Bazan, Carlos. „Sufletul uman: formă și substanță? Critica lui Toma d'Aquino asupra aristotelismului eclectic", *Arhivele de istorie doctrinară și literară a Evului Mediu* 64 (1997): 95-126.

Benoist, Joceyln. „Husserl, Meinong și chestiunea ontologiei", în *Fenomenologie, semantică, ontologie, Husserl și tradiția logică austriacă* . Paris: PUF, „Epimetheus", 1997, pp. 169-196.

Brown, Stephen, ed. *Întâlnirea minților: relațiile dintre filosofia medievală și cea clasică modernă europeană* . Turnholt: Brepols, 1995.

Caruso, Esther. *Pedro Hurtado de Mendoza și Renașterea nominalismului în scolastica secolului al XVII-lea* . Florența, 1979.

Castellote Cubells, Salvador. „Poziția lui Suarez în istorie", *Anales de Seminario de Valencia* 2 (1962): 5-120.

. „Relațiile umane la Suarez", *Simpozionul Francisco Suárez. Caiete de filosofie* 7 (1980): 159-170.

. „Posibilitatea antropologiei ca știință, după Francisco Suarez", în *Omagiu adus lui D. Ignacio Valls* . Valencia: Facultatea de Teologie, 1989, 167-188.

. „Recepția de către Suarez a conceptului aristotelic al „separabilității" sufletului uman", în *Adevăr, percepție, nemurire-Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit* . Valencia: Facultatea de Teologie, 1995, 137-149.

_____. *Die Kategorienlehre des Suârez* . Verona: Aeme Edizioni, 2011.

Conze, Ernst. *DerBegriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez* . Leipzig: Meiner Verlag, 1928.

Salut, Jean-Paul. *Dispute metafizice I-III*, Introducere, „Suarez și Renașterea metafizicii", traducere, note, bibliografie . Paris: J. Vrin, 1999.

Courtine, Jean-François. „Proiectul suarezian de metafizică. Pentru un studiu al tezei suareziene a neantului", *Archives de Philosophie* 42 (1979): 235-273.

. „Statutul ontologic al posibilului conform lui Suarez", *Salamantine Journals of Philosophy. Simposio Francisco Suarez* 7 (1980): 247-268.

_____. ed., *Constante filozofice ale ființei* . Paris: Vrin, 1983a.

. „Principiul individuației la Suarez și Leibniz", *Studia leibnitiana* , supplementa 23 (1983b): 174-190.

. „Diferența ontologică și analogia ființei. Cotitura suareziană", *Buletinul Societății Filosofice Franceze* 2 (1989): 41-74.

_____. *Suarez și sistemul metafizicii* . Paris: PUF, 1990.

_____. *Inventio analogiae, Metafizică și onteologie* . Paris: J. Vrin, 2005.

_____. „Durata și existența în Suarez", *Revue Thomiste* 109.4 (2009): 589-606. . *Drept, antropologie și politică în Suarez* . Franța: Ediții Artege, 2012. Cronin, Timothy. *Fiind obiectiv în Descartes și în Suarez* . Roma: Universitatea Gregoriană

Presă, 1966.

Cross, Richard. *Duns Scotus : Mari gânditori medievali* . Oxford: Oxford University Press, 1999.

. „Unde îngerii se tem să calce: Duns Scotus și ortodoxia radicală", *Antonianum* Annus 76 Fasc. 1 (2001): 7-41.

. „Duns Scotus și Suarez despre originile modernității", în *Deconstrucția ortodoxiei radicale: teologie postmodernă, retorică și adevăr* , ed., Wayne Hankey și Douglas Hedley. Burlington, VERMONT: Ashgate Publishers, 2005a, pp. 65-80.

_____. *Duns Scotus despre Dumnezeu* . Burlington, VERMONT: Ashgate, 2005b.

Darge, Rolf. *,, Ens inquantum ens :* Die Erklarung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suarez," *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales* 66.2 (1999a): 335-361.

. „Teza fundamentală și semnificația ontologică a doctrinei analogiei ființei după F. Suarez", *Philosophisches Jahrbuch* 106 (1999b): 312-333.

. „Fundamentul unei teorii generale a proprietăților transcendentale ale ființei la F. Suarez", *Journal of Philosophical Research* 54 (2000a): 339-358.

. „Analiza lui Suarez asupra transcendentalelor, *lucrurilor* și *obiectelor* în contextul tradiției metafizice scolastice", *Theologie undPhilosophie* 75 (2000b): 339-358.

. „Conceptul lui Suarez de unitate transcendentală", *Archivfür Begriffsgeschichte* 43 (2001): 37-57.

. „Teoria adevărului ontic a lui Suarez și tradiția metafizică" *Theology and Philosophy* 79 (2004a): 31-54.

. *Interpretarea transcendentală a ființei de către Suarez și tradiția metafizică* . Leiden: EJ Brill, 2004b.

. „Prima filozofie ca știință transcendentală după Duns Scotus: știința ființei sau «onto-logică»?" *Anuarul Filosofic* 111 (2004c): 43-61.

. „Suarez și gândirea transcendentală medievală", în *Hircocervi și alte minuni metafizice: Eseuri în onoarea lui John*

Patrick Doyle , ed., Victor M. Salas. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2013, pp. 65-93.

De Scorraille, Raol. *François Suarez, din Compania lui Isus, conform scrisorilor sale, altor scrieri nepublicate și unui număr mare de documente noi* . 2 vol. Paris: P. Lethielleux, 1911-1913.

Des Chene, Dennis. *Forma vieții: concepții aristotelice târzii despre suflet* . Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

Descoqs, Pedro. „Questions de metaphysique: le Suarézisme", *Archives de Philosophie* 2 (1924): 123-154.

____ . *Institutions metaphysicae* generalis. Paris: Beauchesne, 1925.

____ . „Thomisme et Suarézisme", *Archives de Philosophie* 4 (1927): 82-192.

Decorte, Jos. „Henry de Ghent despre analogie: Reflecții critice asupra interpretării lui Jean Paulus", în *Henry de Ghent: Proceedings of the International Colocvium with the Prieten of the 700th Anniversary of His Death (1293)* , ed., W. Van Hamel. Leuven: Leuven University Press, 1996, pp. 71-105.

De Vries, J. „Die Erkenntbislehre des Franz Suarez und der Nominalismus", *Scholastik* 3 (1949): 321-344.

Doyle, John P. „Suarez despre realitatea posibilelor", *The Modern Schoolman* 45 (1967-1968): 29-48.

„Suarez despre analogia ființei", *The Modern Schoolman* 46 (1968-1969): 219-249 , 323-341.

„Metafizica suareziană și tomista înainte de judecata lui Heidegger", *The Modern Schoolman* 49 (1972): 201-220.

„Dovada suareziană a existenței lui Dumnezeu", în **O istorie a filosofiei în devenire: un simpozion de eseuri în onoarea profesorului James D. Collins la împlinirea a 65 de ani** , ed., Linus Thro. Washington, Dc: University Press of America, 1982, pp. 105-117.

. „Prolegomene la un studiu al denominației extrinsece în opera lui Francis Suarez, sj", *Vivarium* 22 (1984): 119-160.

_____„Suarez despre ființele rațiunii și adevărului", *Vivarium* 25 (1987): 47-75.

„Suarez despre unitatea unui obicei științific", *American Catholic Philosophical Quarterly* 65.3 (1991): 311-334.

„Francisco Suarez: Despre predicarea Evangheliei către oameni precum indienii americani", *Fordham International Law Journal* 15.4 (1992): 879-951.

„Francisco Suarez, sj (1548-1617) despre interpretarea legilor", *The Modern Schoolman* 83 (2006): 197-222.

Studii complete despre Francisco Suarez, sj (1548-1617) , ed. Victor M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2010 .

: *Câteva gânduri scolastice târzii despre ființa supratranscendentală* , ed. Victor M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2012.

Elorduy, Eleutherio. „Teocentrismul în lucrările juridice ale lui Suarez", *Archivo teologico granadino* 5 (1942a): 95-131.

. „Teoria lui Suarez despre dreptatea lui Dumnezeu", *Buletinul Universității din Granada* 14 (1942b): 21-64, 209-234.

. „Corpul mistic al lui Suarez", *Manresa* 15-16 (1943-1944): (15) 117-129, 203-230, (16) 117-129, 220-240.

. „Umanismul Suarezian", *Rzon y fe* 138 (1948a): 35-64.

_____. „ Teoria statului la Suarez", *Journal of Education* 78 (1948b): 11-39.

. „El concepto objectivo en Suarez", *Pensamiento* 4 numero extraordinario (1948c): 335-423.

_____. „La potencia obediential en Suarez", *Las Ciencias* 9 (1949): 815-833.

_____. „Metafisica del ser bueno en Suarez", *Arbor* 66 (1967): 99-101.

Esposito, Constantin. "L'ente, l'essenza, il bene. Suarez e Heidegger", *Annali chieresi* 14 (1998): 61-76.

. „Ființa și binele. Francisco Suarez între Toma de Aquino și Martin Heidegger", în Despre enigma conceptului,

Festschrift F.-W. de Herrmann, ed. P.-L. Coriandru. Berlin: Duncker & Humblot, 1999, p. 341-356.

. „Heidegger, Suarez și istoria ontologiei", în *Heidegger și gândirea medievală,* ed. C. Esposito și P. Porro. Quaestio - Anuar de Istorie a Metafizicii, 1 (2001): 407-430.

. „Existență, relație, eficiență. Nodul Suarez dintre metafizică și teologie ", în *L'existence* **,** eds. V. Carraud și C. Esposito. Quaestio - Anuar de Istorie a Metafizicii, 3 (2003): 139-161.

. „Fundamentul drepturilor omului la Francisco Suarez", în Geneza, evoluții și perspective ale drepturilor omului în Europa și Mediterana (Lucrările Congresului de la Genova, 26-28 octombrie 2004), Napoli: Guida („Civilizația mediteraneană"), 2007, pp. 167-202.

. „Francisco Suarez: Natura, harul și cauza libertății", *Anuario Filosofico*, 47 (2014): 119-148.

. „;,De qué 'naturaleza' es el derecho de Suarez?," în *Losfundamentos altro-logicos de la ley en Suârez* **,** ed. J. A. Piața Garcia. Pamplona: Eunsa, 2014, p. 17-47.

. „«Deasupra», «Prin», «Dincolo» ." Heidegger, Suarez, Thomas în istoria metafizicii", *Journal of Metaphysics* **,** 32 (2010): 553-586.

. „Imposibilitatea ca transcendental: Pentru o istorie a conceptului de imposibil de la Suarez la Heidegger", *Archivio di Filosofia* **,** 78 (2010), n. 1: 297-313.

. „Conceptul de timp în metafizica lui Suarez", în *Conceptul medieval de timp: Dezbaterea scolastică și recepția sa în filosofia modernă timpurie* , ed. P. Porro. Leiden: Brill, 2001, p. 383-398.

Fabro, Cornelius. „Neotomismul și neosuarezismul: o bătălie a principiilor", *Divus Thomas* 44 (1941): 167-215, 420-498.

. *Participare și cauzalitate în temeiul art. Toma de Aquino* **.** Louvain-Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1961.

Ferreira Gomes Joaquim. „The Moral Imutability of God in Francisco Suarez (1548 1617) and in Cristovao Gil (1555-1608)," *Portuguese Journal of Philosophy* 16 (1960): 437-453.

Fichant, Michel. „Amfibologia conceptelor de reflecție și sfârșitul ontologiei", în *Actele celei de-a X-a Conferințe Internaționale Kant* **.** Berlin: Walter De Gruyter, 2008, vol. 1, pp. 71 și sq.

Fichter, Joseph. *Omul Spaniei* **.** New York, NY: The Macmillan Co., 1940.

Folivesi, Marco. „Distincția dintre conceptul formal și conceptul obiectiv: Suarez, Pasqualigo, Mastri", *Studii filosofice* 61 (2002): 3-30.

. „Ontologie impură . Natura metafizicii și obiectul ei în textele lui Francisco Suarez", *Quaestio* 5 (2005): 559-586.

Gilson, Stephen. *Indicele scolastic-cartezian* **.** Paris: J. Vrin, 1913.

____ . *Spiritul filosofiei medievale* **.** Paris: Vrin, 1948.

. *Ființa și unii filozofi* **.** Toronto: Institutul Pontifical de Studii Medievale, 1952a.

____ . *Jean Duns Scot: Introducere în pozițiile sale fundamentale* **.** Paris: J. Vrin, 1952b. . *Ființă și Esență* **.** Paris: Vring, 1962.

Gironella, Juan R. „Pentru istoria nominalismului și reacția antinominalistă a lui Suarez", *Thought* 17 (1961): 279-310.

Gracia, Jorge. „Ceea ce adaugă individul la natura comună, conform lui Suarez", *The New Scholasticism* 53 (1979): 221-233.

Individualitatea: Un eseu despre fundamentele metafizicii **.** Albany, NY: State University of New York Press, 1988 .

„Concepția lui Suarez despre metafizică: un pas în direcția mentalismului?" *The American Catholic Philosophical*

Quarterly 65 (1991): 287-309.

_____„Suarez și doctrina transcendentalilor", *Topoi* 11 (1992): 121-133.

„Suarez și mentalismul metafizic", *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 349-354.

Hadot, Pierre, „Ființa și ființele în neoplatonism", în *Studii neoplatonice* , „Limbaje", ed. Jean Trouillard. Neuchâtel: Baconnière, 1973, p. 27-41.

Heider, Daniel. „Este conceptul de a fi analogic al lui Suarez sau univoc?" *Revista American Catholic Philosophical Quarterly* 81.1 (2007): pp. 21-41.

. „Suarez despre substanța materială: reificarea principiilor intrinseci și unitatea compozitelor materiale", *Organon, Philosophical Journal* 15.4 (2008): 423-438.

„Abstracție, intenționalitate și realism moderat: Ontologia și epistemologia universalelor la Francisco Suarez și John Poinsot", în *Hircocervi și alte minuni metafizice: Eseuri în onoarea lui John P. Doyle* , ed., Victor M. Salas. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2013, pp. 177-211.

Universalii în a doua scolastică: un studiu comparativ cu accent pe teoriile lui Francisco Sudrez, sj (1548-1617), Jodo Poinsot, OP (1589-1644) și Bartolomeo Mastri da Meldola, OFMConv. (1602-1673)/Bonaventura Belluto, OFMConv. (1600-1676) . Amsterdam , Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 2014.

Hellin, José. „La ubicacion en el Doctor Eximio", *Estudios Eclesidsticos* 5 (1926): 272-283, 390-405.

_____. „Nevoia de analogie a ființei conform lui Suarez", *Pensamiento* 1 (1945): 447-470. . „Despre analogia dintre ființă și posibil la Suarez", *Pensamiento* 2 (1946): 267-294. . *Analogia dintre ființă și cunoașterea lui Dumnezeu în Sudrez* . Madrid: Editura Națională, 1947.

_____. „Despre unitatea ființei la Suarez", *Giornale di Metafisca* 3 (1948): 455-486.

. „Existențialismul scolastic Suarezian", *Pensamiento* 12 (1956): 157-178; 49.13 (1957): 21-38.

_____. „Entitatea reală și posibilul la Suarez", *Espiritu* 10 (1961): 146-163.

_____. „Entitatea și existența în Suarez", *Espiritu* 29 (1980): 45-54.

. „Mai multe despre existențialismul scolastic al lui Suárez", *Espiritu* 30 (1981): 161-169.

Hochshild, Iosua. *Semantica analogiei: Recitirea lucrării* De nominum analogia de Cajetan . Notre Dame: Editura Universității Notre Dame, 2010.

Hoeres, Walter. „Wesenheit und Individuum bei Suarez", *Scholastik* 37 (1962): 181-210.

. „Francis Suarez și învățătura lui Ioan Duns Scotus despre *Univocatio Entis* " în *Ioan Duns Scotus, 1265-1965* , ed. J.K. Ryan și .M. Bonasea, Studii de istoria filosofiei. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1965, pp. 263-290.

Hoffmann, Tobias. *Creatură intelectuală. Idei și posibilități ale lui Duns Scotus având în vedere pe Francisc de Mayronis, Poncius și Mastrius* , Contribuții la istoria filosofiei și teologiei medievale - Serie nouă, vol. 60. Münster: Aschendorff, 2002.

Honnefelder, Ludger. „Al doilea început al metafizicii", în *Filosofia în Evul Mediu* , ed. Jan Beckmann și colab. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, p. 165-186.

_____ . *Știința transcende. Determinarea formală a ființei și reeditarea în metafizica Evului Mediu și a epocii moderne* . Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

Knebel, Sven. „Scotiști versus tomiști: Despre ce era vorba în psihologia scolastică din secolul al XVII-lea", *The Modern Schoolman* 74 (1997): 219-226.

. *Suarezism: Considerații epistemologice din moștenirea generalului iezuit Tirso González de Santalla* **:** Tratat și ediție. Amsterdam: BR Green. 2011.

Knuuttila, Simo. *Emoțiile în filosofia antică și medievală* **.** Oxford: Oxford University Press, 2004.

Kobusch, Theo. *Ființă și Limbaj* . Fundamentarea istorică a unei ontologii a limbajului. Leiden-New York-Copenhaga și Köln, 1987.

Kraus, Johannes. *Învățătura lui Ioan Duns Scotus OFM despre Natura communis* **.** O contribuție la problema universalelor în scolastică. Freiburg, Paderborn, Paris, 1927.

Kronen, John. „Esențialismul vechi și nou: Suarez și Brody", *The Modern Schoolman* 68 (1990-1991): 123-151.

. „Substanțele nu sunt fără ferestre: o critică suareziană a monadismului", *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997): 69-81.

Levinas, Emmanuel. „Martin Heidegger și ontologia", retipărit în *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* **.** Paris: Vrin, 1967, pp. 53-76.

____ . *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre* **.** Paris: Grasset, 1991.

Manser, Gallus Marie. *Esența tomismului* **.** Freiburg: St. Paulus-Dr., 1932.

McInerny, Ralph. *Aquinas și analogia* **.** Washington, DC: Editura Universității Catolice din America, 1996.

Meinong, Alexius. *Despre teoria obiectelor. Autoprezentare* . Hamburg: Felix Meiner, 1988.

Menn, Stephen. „Suarez, Nominalism and Modes", în *Filosofia hispanică în epoca descoperirilor* **,** ed. Kevin White. Washington, Dc: Catholic University of America Press, 1997, pp. 201-225.

Norena, Carlos P. „Ockham și Suarez despre statutul ontologic al conceptelor universale", *The New Scholasticism* 3 (1981): 348-362.

Normore, Calvin G. „Scotus, Modality, Instants of Nature, and the Contingency of the Present", în *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* **,** eds., Ludger Honnefelder, Rega Wood, and Mechthild Dreyer, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, pp.1965, pp. 161-174.

Novotny, Daniel. Ens Rationis *de la Suârez la Caramuel: Un studiu asupra scolasticii epocii baroce* **.** NY: Fordham University Press, 2013a.

„Douăzeci de ani după Suarez: Francisco de Araujo despre natura, existența și cauzele Entia Rationis", în *Hircocervi și alte minuni metafizice: Eseuri în onoarea lui John P. Doyle* **,** ed., Victor M. Salas. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2013b, 241-268.

Owens, Joseph. „Natură comună: un punct de comparație între metafizica tomică și cea scotistă", *Studii medievale* 19 (1957): 1-14.

„Aquinas despre cunoașterea existenței", *The Review of Metaphysics* 29 (1976): 670-690.

Doctrina ființei în metafizica aristotelică: un studiu asupra contextului grecesc al gândirii medievale, ediția a 3-a. Toronto: Institutul Pontifical de Studii Medievale, 1978 .

Paulus, Jean. *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique* . Paris: J. Vrin, 1938.

Peccorini, Francisco L. „Lupta lui Suarez cu problema unuia și a multora", *The Thomist* 36 (1972): 433-471.

„Cunoașterea singularului: Aquinas, Suarez și interpreții recenți", *The Thomist* **,** 38 (1974): 605-655.

Penner, Sydney. „Liber și rațional: Suarez asupra voinței", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 95.1 (2013): 1-35.

Pereira, Jose. *Suârez: Între scolastică și modernitate* **.** Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2007.

Pereira, José și Robert Fastiggi. *Teologia mistică a Reformei catolice* . Lanham, MD: University Press of America, 2006.

Phelan, Gerald B. „Verum sequitur esse rerum," *Medieval Studies* 1 (1939): pp. 11-22. Pichler, Hans. *Despre ontologia lui Christian Wolff* . Leipzig: Dürr Verlag, 1910.

Pini, Giorgio. *Categorii și logică în Duns Scotus* . Leiden-Boston-Koln: EJ Brill, 2002. Renemann, Michael. *Gedanken als Wirkursachen* . Francisco Suarez zur geistigen Hervorbringung. Amsterdam-Philadelphia, BR Grüner, 2010a.

„Focalizarea minții ca cauză eficientă. Reinterpretarea de către Francisco Suarez a înțelegerii tradiționale a ideii", *American Catholic Philosophical Quarterly* 84 (2010b): 693-710.

Rosemann, Philipp. *Înțelegerea gândirii scolastice cu Foucault* . NY: Palgrave Macmillan, 1999.

Ross, James F. „Suarez despre universale", *The Journal of Philosophy* 59 (1962): 736-748.

Salas, Victor M. ed. „Caracteristica de judecată a analogiei ființei a lui Toma d'Aquino", *The Modern Schoolman* 85 (2008): pp. 117-142.

„Francisco Suarez: Sfârșitul epistemologiei scolastice?" în *Francisco Sudrez și moștenirea sa: Impacul metafizicii și epistemologiei sudreziene asupra filosofiei moderne,* ed. Marco Sgarbi. Milano: Vita e Pensiero, 2010, pp. 9-28.

Hircocervi și alte minuni metafizice: Eseuri în onoarea lui John P. Doyle . Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2013 .

Salatowsky, Sascha. *De Anima: Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17* . Jahrhundert, Bochumer Studien zur Philosophie 43. Amsterdam, 2006.

Sanz, Victor. „Reducerea suareziană a transcendentalelor", *Anuarul filosofic* 25 (1992): 403-420.

Schmidt, Robert W. *Domeniul logicii după Sfântul Toma de Aquino* . Haga, 1966.

Schmutz, Jacob. „Să-l doborîm sau să-l lăudăm pe Francisco Suarez?" în *Francisco Sudrez, acesta este omul potrivit. Carte de omagiu profesorului Salvador Castellote Cubells* . Valencia: Facultatea de Teologie San Vicente Ferrer (Analecta Valentina, 50), 2004, p. 5-16.

. „Știința divină și metafizica cu Francisco Suarez", în *Francisco Suarez, Acesta este omul* , 2004, pp. 347-359.

Sgarbi, Marco, ed. *Francisco Sudrez și moștenirea sa: Impactul metafizicii și epistemologiei suareziene asupra filosofiei moderne* . Milano: Vita e Pensiero, 2010.

South, James B. „Singular și universal în relatarea lui Suarez despre cunoaștere", *Review of Metaphysics* 55 (2002): pp. 785-826.

Spruit, Leen. *Specia inteligibilis. De la percepție la cunoaștere* , 2 vol. Leiden-New York-Koln: EJ Brill, 1995.

Te Velde, Rudi A. *Participare și substanțialitate în Toma d'Aquino* . Leiden-NY-Köln: EJ Brill, 1995.

Thompson, A. „Teoria analogiei a lui Francisco Suarez și metafizica Sfântului Toma de Aquino", *Angelicum* 72 (1995): pp. 353-362.

Torrell, Jean-Pierre. *Sfântul Toma de Aquino, vol. 1: Omul și opera sa* , trad. Robert Royal. Washington, DC: Editura Universității Catolice din America, 1996.

Uscătescu Barron, Jorge. „El concepto de metafisica en Suarez: la metafisica como habito y voluntad", în *Dignidadpersonal, Comunidad humanay orden juridico* , ed., E. Forment, Actas de la SITA Barcelona: Editorial Balmes, 1994a, vol. 2, 907-916.

. „Acerca de la unidad: une estudio sobre las *Disputationes metaphysicas* (1596) de Francisco Suarez", *Endoxa* 3 (1994b):

195-223.

. „El concepto de metafisica en Suarez: su object y dominio", *Pensamiento* 51 (1995): 215-236.

Vollrath, Ernst. „Diviziunea metafizicii în metaphysica generalis și metaphysica specialis", în *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16.2 (1962): 258-284.

. *Teza metafizicii, Despre forma metafizicii la Aristotel, Kant și Hegel* . Wuppertal-Ratingen: Alois Henn Verlag, 1969.

Volpi, Franco. „Suarez et le problème de la métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1993): 395-411.

Vos, Antonie. *Filosofia lui Ioan Duns Scotus* . Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Wells, Norman. „Numărul de termeni în discuția suareziană despre esență și ființă", *The Modern Schoolman* 34 (1957): 147-191.

„Suarez, istoric și critic al distincțiilor modale dintre ființa esențială și ființa existențială", *The New Scholasticism* 36 (1962): 419-444.

„Ființa obiectivă: Descartes și sursele sale", *The Modern Schoolman* 45 (1967): 49-61.

„Suarez despre adevărurile eterne", *The Modern Schoolman* 58 (1980-1981): 73-104, 159-174.

. „Falsul material la Descartes, Arnauld și Suarez", *Journal of the History of Philosophy* 22 (1984): 25-50.

,, Esse cognitum și Suarez Revisited", *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 339-348 .

Williams, Thomas. „Doctrina univocității este adevărată și salutară", *Modern Theology* 21.4 (2005): 575-585.

Wippel, John. *Gândirea metafizică a lui Toma d'Aquino: De la ființa finită la cea necreată* . Washington, Dc: Catholic University Press, 2000.

Wolter, Allan. *Transcendentalii și funcția lor în metafizica lui Duns Scotus* . Sf. Bonaventura, NY: Institutul Franciscan, 1946.

Zimmermann, Albert. *Ontologie sau metafizică? Discuția pe tema metafizicii din 13 și 14* . Secol, Texte și investigații, ediția a II-a. Peeters: Leuven, 1998.

Index of Authors

Albertus Magnus 2, 73, 83, 182, 199, 202, 342
Alexandru al VII-lea 150-151
Aquaviva, Claudius 6, 14
Aquinas, Toma al X-lea, 4, 5-6, 7, 9, 10, 12, 15, 31, 33, 40, 41, 73, 78, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 99, 102, 103, 106, 107, 114, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 144, 149, 150-151, 155, 156, 157, 158, 159, 167, 169, 175, 179, 182, 183, 184, 189, 190, 192, 193 194, 199, 200, 202, 208, 209, 210, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 229, 246, 272, 275, 276, 279, 281, 282, 284, 287, 288, 292, 294, 301, 303, 313, 314, 315, 316, 320, 321, 328, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 355, 356
Aristotel 10, 31, 50, 62, 74, 78, 80, 82, 85-87, 89, 91-92, 96-97, 101-102, 104, 106, 109, 120, 122, 129-130, 150, 164-165, 168, 174, 182-183, 192-194, 199-200, 202, 204, 206-208, 212-213, 216, 220, 222, 224, 227, 272, 276, 294, 298-302, 352
Ashworth, EJ 110, 342-343
Augustin 32, 37, 66, 142, 339
Auriol, Petrus 324
Averroes 83, 99, 182, 199-200, 208-209 Avicena 83, 92, 96, 99, 120, 130-131, 166-167, 169, 201, 207-208, 4-34, 34

Baius, Mihail 143
Baltasar Âlvarès, p. 153
Banez, duminică 13, 151, 154
Barth, Karl 336
Baudunio, Marcus a Bartolus de Sassoferrato 62
Bellarmine, Robert 303
Belluto, Bonaventure 5, 14, 18, 20-22, 224, 244
Benedict XIV Biel, 3 [1] 9, 339
Gabriel Boethius 14, 151, 161
Bonaventure 206, 208-209, 322, 324
106, 165, 217
168, 176, 200-201, 209, 225, 229, 303, 321, 343, 348
Borgia, Francis [3] 87
Brentano, Franz 100, 201, 203, 208-209, 342
Buridan, John 189, 342
Burley, Walter
Cajetan, Tommaso de Vio viii, 10, 12, 89, 141, 169-170, 181, 183, 192, 201, 213, 218, 246, 319, 336, 339
Calov, Avraam 224, 226, 235-238 Calvin, Ioan 66, 234-235, 238, 241, 317
Cano, Melchior 276
Capreolus, Ioan 88, 196 Caraffa, Decio 152
Cicero 31 Clairvaux, Bernard din 160 Clauberg, Johannes 13
Clavius, Christopher 5 Clement VIII 13, 20, 150-151, 154 Compton Carleton, Thomas 13
Courtine, Jean-François xi, 13, 72, 93-95, 111-113, 130, 133, 340-341, 361 Crockaert, Ioan 276 Ciprian 49, 51, 160

Darge, Rolf xi, 91, 93, 96, 101-102, 105, 117, 121, 331, 340, 348
De Las Casas, Bartholomew 30
Deleuze, Gilles 125
Descartes, René 13, 24-25, 28, 77, 84, 202-203, 217, 227, 312, 334, 337-338, 359, 361 De Scorraille, Raoul 1-4, 148, 150-151, 153, 161, 164
Diego Mas 11, 302
Doyle, John P. 4, 9-10, 13, 15-17, 28, 94 110, 148, 248, 275, 298, 324, 340, 351-352, 357-359, 361
Duns Scotus, Ioan 2-3, 10, 12, 16, 73, 78, 81, 83, 87-89, 93-94, 101, 103, 114, 117-122, 131, 135, 164-168, 170, 172, 174-176, 180, 182, 189-182, 189-168, 170, 172, 174-176 213, 218-220, 236, 287, 298, 303, 313, 316-324, 327-328, 336-338, 340-343, 345-351, 353-354, 353-354, 303-354, 303-354, 303-354, 303-354, 308-324, 353-354, 303-354, 300-354 182, 287

Fichter, Joseph Henry 1-5, 7, 13-14, 17-22
Fonseca, Pedro da 11, 24, 174-179, 181, 190, 351

Gabriel, Vazquez 5, 7, 208, 276, 278-279, 322
Gerhard, John 221, 229

Ghent, Henric din 88, 117, 131, 200-201, 213, 314, 343, 345, 347
Giles al Romei 88, 182
Gilson, Étienne 9-10, 24-27, 72-73, 77, 80, 94, 340-341, 358, 360

Grabmann, Martin 77
Gracia, Jorge 93, 102, 156, 168, 186, 249
Bunica, Bunica 24
Grotius, Hugo 297

Hardon, SJ, Ioan 14, 161
Heidegger, Martin 27-28, 72-73, 75-90, 94, 126, 298, 361
Heider, Daniel xi, 164, 338, 354, 358-360
Henric al VIII-lea 65
Hobbes, Thomas 86, 221
Hoffmann, Tobias 317-318, 320-321
Hollaz, David 221-222, 224-227, 229-230, 234-246
Honnefelder, Ludger 92, 96, 114, 168, 3 [1] 7, 35 [8]
Hopkins, Gerard Manley 297
Hulsemann, Ioan 226
Husserl, Edmund 73

Iacob I 21, 29, 58, 65,
Jandun, Ioan din 201-203 Javelli, Hrisostom 11, 302
Ieronim 49, 51
Ioan Damaschin 222
Ioan de Sfântul Ioan Botezătorul. Toma 155, 187, 303, 339

Kant, Immanuel 27, 73-75, 77-79, 81, 73-75; 84, 86, 89, 94, 123-125, 297, 358 Kilwardby, Robert 200-201 Regele Filip 8, 21, 227-228

Lactanțiu 160
Lask, Emil 75,89
Leibniz, Gottfried Wilhelm 25-26, 84, 94, 125, 226, 230, 238
Levinas, Emmanuel 73, 75
Liguori, St. Louis Alphonsus 160
Locke, Ioan 221
Lombard, Petru 4, 155-156, 276
Pierdut, Louis din 13
Luther, Martin 66, 138, 222, 227, 234-235, 243, 247

Marion, Jean-Luc 28, 337-338, 361 Maccovius, Johannes 238-241 Marsilius din Padova 65, 321
Meinong, Alexius 73-74
Melanchthon, Philipp 222, 224, 226-228, 232, 234-235
Mersenne, Marin 24 Molina, Luis de 4, 5, 13, 14, 276, 287, 150-151, 160, 161, 246
Montagnes, Bernard 341, 343, 355

Natorp, Paul 75, 80, 84
Nietzsche, Friedrich 28
Nifo, Augustin 11, 202

Ockham, William 16, 165, 185, 206, 208, 279, 282, 287, 313, 321-324, 342
Olivi, Peter John 196, 200-201, 208-209, 213
Ott, Ludwig 163

Pasnău, Robert 200, 213, 320
Paul V 3, 14, 20-21, 23, 151-152, 162
Pereira, José xii, 10-11, 25-26, 28, 150-151, 155, 157-158, 297, 338, 357-36O
Pius al XII-lea 151, 156, 160, 162
Platon 31, 80, 82, 185, 212, 323, 345
Poncius, Johannes 303, 317, 320
Papa Sixt al V-lea 5
Porfir 164-165, 173
Przywara, Erich 336

Quenstedt, Johannes Andreas 235-237
Quiroga, Cardinalul 5-6

Ramirez, Juan 2
Rimini, Grigore din 282
Ross, James 91, 172-173, 187
Rubio, Anthony 24, 203

Scherzer, Ioan 226
Schopenhauer, Arthur 28
Semery, Andrew Graveside, John Gines din
Siewerth, Gustav 126-127
Soncinas, Paulus
Soto, duminică 276, 287-288
Spinoza, Benedictus 84
Sfântul Ludovic Leon I 19

Sfântul Ludovic și Paul Suarez,
Szydlowski, 23 ianuarie

Tanquerey, Adolphe 163
Tereza de Avila 21
Tertulian 160
Thiene, Gaetano 141
Timpler, Clemens 13
Toledo, Francisc de 24
Trompetă, Antonio 169
Turretin, Francisc 221-222, 224-227, 229-230, 234-235, 237-238, 240-246

Vico, Giambattista 297
Victorie, Francisc de 16-17, 38-39, 42, 52, 61, 66, 69, 156, 275–277, 287
De la Balthasar, Hans 127, 336

Ward, Mary 21
Wolff, Christian 27, 74, 81, 84, 94, 131, 297-298, 358
Wycliffe, Ioan 189

Zabarella, James 226
Zimmermann, Albert 92, 96

Index of Subjects

Abstraction 103, 105, 107-108, 111, 113, 118, 121, 132, 169, 181, 183-184, 189, 191, 231, 309
Analogie
  Atribuire 12, 187, 233, 236, 240, 310, 339
  Intrinsec 12, 134, 233, 236, 240, 339
  Proporționalitate adecvată 12, 238, 339

Ființă
  Reale 115, 117-118, 136, 251-252, 263
  Aptitudinal 118, 177, 179, 305, 339, 357 ca substantiv 88, 113-114, 136, 305, 307, 357
  ca participiu 113, 307, 357
  Numere finite 12, 99-100, 118, 349-350, 353, 356
  Infinit 12, 133, 310, 321, 344, 347-350, 352-353, 356
  Rațiune 102, 115-117, 178, 186-188, 252-257, 259-264, 270-271, 302, 330, 352
  Posibile 269, 305
  Real 12, 93-94, 97-101, 112-114, 116, 134, 136, 166, 171, 178, 180, 187-188, 191, 193, 248, 250-254, 256-257 191, 253, 257-261, 269, 271, 308, 320, 329-330, 351

Cauzalitate
  Eficient 155, 158, 195-196, 202, 257-259, 262, 271
  Final 11, 158, 271
  Formal 193, 271
  Materiale 195, 258, 271
Obedienţă Civilă 30, 36, 38-39, 59-60, 67
Binele comun 15, 30, 39-44, 47, 53-54, 60-63, 66
Concept Analogic Confuz
Formale 11, 25, 88, 110-112, 184, 187 133-134, 166, 172, 339, 348, 361-362 185, 187, 191, 308, 311, 329-331, 342, 351-353, 356, 359
  Obiectivele 11, 25, 88, 93, 109-112, 133-135, 170, 186, 191, 308, 311, 329-331, 342, 348, 350-353, 356, 359-360
Prima Intenție 185
  simpliciter simplex 348-349, 356, 360, 362
  Univoc 256, 310, 337, 341, 347, 349, 354, 362

De auxiliis Controversy 4, 13-14, 140, 150, 154, 160-161
Democrație 29, 60
Distincție
  Conceptual 167, 231, 237, 306 Formal 167-168, 237
  Modal 167, 358
  rationis ratiocinate 358
  Real 101, 135, 167-168, 194, 269, 306, 359
Preștiința Divină 150, 160

Epikeia 275, 288-290, 293 *să fie diminuat*
ființă esențială, ființă existențială, ființă inteligibilă 323, 330 *ca* 316, 318
fiind obiectivul 89, 178, 316
11, 92, 100, 254, 178
317-318, 316-317, 320, 330, 337
Denumire extrinsecă 110-111, 186-187,

Liber arbitru 13, 15, 17, 140, 150, 154, 160, 219, 239, 242-244, 246, 328, 335

Gegenstandstheorie 73-76
Har 5, 13, 14, 18, 335, 126, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150-151, 154, 155, 159, 160, 232, 234, 235, 237, 243, 244, 245, 246

Hermeneutica Facticității 75

Idealism 312
Imaginație 196-197, 206-208, 211, 214, 257, 259, 262-263, 272
Nemurire 194, 228

Întrupare, Teologia lui 3, 5-6, 155, 158, 160, 222, 241
Individualizare, Principiul 26, 166, 183 Intuiție 99
Intenționalitate 200, 213 *ius gentium* 15-17, 125, 152, 157, 162, 286, 297

Hotărârea 76, 86, 215, 315, 340-341; Justiția 34-35, 41-43, 46, 50, 55, 60-61 88, 138, 230, 241-242, 287

Drept
Canonul 2, 4, 18, 23, 31, 33-36, 51, 125, 148, 152
Civile 17-18, 23, 138, 152, 287
Etern 15-18, 32-33, 45, 152, 161, 275, 281-282, 285-286
Uman 16-18, 31, 33-34, 40-45, 47, 61, 66, 138, 152, 286-287, 290
Internaționale 17, 29, 63-64, 125, 157, 162, 297
Naturale 16-17, 31-33, 36-39, 44-45, 50, 53-57, 59, 63, 65-66, 68-70, 125, 138-140, 145, 152, 274, 277, 279-296 Putere Legislativă 30, 32, 36, 42, 44-45 57, 63

Mariologie viii, 7, 149, 159
Falsitate materială 24
Memoria 207-209 *metaphysica generează* 78 *metaphysica specialis* 78 Metaphysics of Exodus 73

Teologie Naturală 12, 125, 129-131, 224, 227-228

Nominalism 189-190, 239, 277, 279, 283
Puterea papală 20, 64, 153, 161, 286 *passiones entis* 101-102, 104, 130 Penitența 19, 151, 155-156
Percepție 80, 119, 201-203, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 218
Predestinare 6, 13, 150, 160, 224, 241-242, 245, 247, 322

Realism 167, 169, 176, 189-190, 204, 212, 251-252, 312
Relații
Rațiune 94, 188-189, 191, 253, 265, 268, 272-273, 316, 320, 333
Real 168, 188, 253, 265, 268-269

Teologie sacramentală 19, 23, 149, 151, 155-156
A doua intenție 185, 189, 269, 273
Seinsvergessenheit 361
Senzație 193, 201, 203, 205-206, 208, 211, 218
Semnificații 76, 91, 165, 253, 361
Suflet 18, 181, 193-204, 206, 208, 211-212, 214-216, 218, 220, 227, 334
Rațional 109, 193-194, 208, 334
Sensibil 193-194, 198, 218
Vegetativ 193-194, 198
Supertranscendental 94-95

Transcendentale 11, 102, 104, 121, 166, 169-170, 185-187, 232, 237, 240, 250, 302, 307, 350
Știința Transcendentală 101-102, 106, 109, 122, 125, 187
Teologie Trinitară 106, 222

Universale 111, 122, 164, 179, 185-191, 211-212, 214-215, 270, 290, 323, 330, 352